
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01888232 4


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

# La Morale de l'Impératif catégorique

# et la Morale du Bonheur

DU MÊME AUTEUR :

*Le Néo-criticisme de Ch. Renouvier*, in-12, VIII, 315 pages. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Paris, Félix Alcan.

*La Philosophie et l'Apologétique de Pascal*, in-12, XI, 395 pages. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, Paris, Félix Alcan.

*L'ascétisme monastique et les vœux de religion*, in-12, 100 pages. Paris, Lethielleux.

*Le Juste Prix*, in-12, 30 pages. Bruxelles, Société d'Études religieuses.

---

# La Morale de l'Impératif catégorique et la Morale du Bonheur

PAR

Ed. JANSSENS
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE

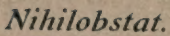
---

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, Rue des Flamands, 1.

LIÈGE
H. VAILLANT-CARMANNE
IMPRIMEUR-ÉDITEUR
4, Place Saint-Michel, 4.

PARIS
Gabriel BAUCHESNE
LIBRAIRE-ÉDITEUR
117, Rue de Rennes, 117.

1921



*Nihilobstat.*

Leodii die 23 oct. 1920

E. Leroux, lib. cens.



*Imprimatur*

Leodii die 25 oct. 1920

† Jac. Jos. Lamine

Ep. auxil.

I

# *La morale de Kant*

Il ne peut être question de faire, dans ces pages, un exposé détaillé de la morale kantienne, d'en suivre minutieusement la genèse et le développement. Ce travail n'est plus à faire, plusieurs s'y étant essayé, non sans succès (1). Ce qui nous a tenté, c'est de dégager les principes de l'éthique de Kant et, négligeant tout l'accessoire, d'en mettre dans un relief d'autant plus accentué les fondements et le caractère propre. Ayant saisi l'essence de sa doctrine de la moralité, nous pourrons ensuite, en connaissance de cause, en faire la critique.

## Art. I. — Les principes de la morale kantienne

Le « formalisme kantien ». L'expression fut mainte fois répétée: aussi bien elle exprime, pensons-nous, ce qui caractérise essentiellement les théories morales de notre philosophie. Mais une formule n'a de valeur qu'autant qu'on en dégage le sens et qu'on lui donne le développement exact qu'elle autorise. Tâchons donc de préciser la signification de cette formule presque classique.

Selon Kant, la loi de la morale est essentiellement une loi de la raison. Pour connaître le devoir il faut le considérer dans l'état de pureté où la raison le produit en nous, avant même qu'il informe la matière d'un acte déterminé. L'étude de la moralité suivant cette méthode, Kant l'appelle *a priori*, c'est-à-dire antérieure à toute donnée d'expérience, et elle relève, selon son expression, de la raison *pure*.

Il faut donc considérer la loi morale, à l'état exclusif de forme, vide de tout contenu concernant l'objet de l'action qu'elle nous

(1) On peut voir particulièrement le magistral ouvrage de V. Delbos : *La philosophie pratique de Kant*. — Paris, Alcan, 1905.

fait qualifier sous le rapport de la bonté ou de la malice, sans avoir égard aux résultats auxquels l'acte peut nous conduire, ni aux fins que nous pouvons, grâce à lui, nous assigner. Particulièrement, la fin générale que poursuivent tous les hommes, le bonheur, ne peut intervenir pour déterminer la nature du devoir. Il faut saisir la loi ainsi dépouillée de tout caractère matériel, en quelque façon exténuée et réduite à l'état de pure activité rationnelle : on notera alors les éléments qui lui resteront dans sa nudité formelle et, grâce à eux, on pourra déterminer ce qui est à faire ou à éviter, quels actes sont bons, quels actes sont mauvais, quelle fin est prescrite à nos aspirations et à nos démarches.

Cette manière de procéder est l'inverse de la méthode traditionnelle. La morale antérieure à Kant, en général, commençait par rechercher la fin dernière de l'homme, elle passait ensuite à l'étude des moyens d'y parvenir : c'étaient les actes bons et obligatoires. La fin ultime s'identifiait, dans cette conception de la morale, avec notre bien suprême, et ainsi la détermination du bien conditionnait celle du devoir. Pour Kant, tout est retourné. Le commandement de la conscience, l'impératif comme il dira, est primordial. Il commence par le dissocier de toute idée de bonté ou de fin, et c'est au moyen de ce concept pur qu'il entend fixer la nature du bien et de la fin. Kant voyait dans cette méthode entièrement neuve sa grande découverte en morale. On s'en souvient dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, il comparait sa théorie de la législation a priori de l'entendement à la découverte du système nouveau du monde. « Il en est précisément ici, écrivait-il, comme de la première idée de Copernic ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles » [1].

Dans la *Critique de la raison pratique*, il procède d'une manière analogue : il tâche à expliquer le devoir non par des fins réelles ou par des actes matériels, mais par la loi en tant qu'elle dérive exclusivement de la raison de l'agent moral. Et à cette extension de sa méthode aprioriste au problème de la moralité il attribue

---

(1) *Critique de la raison pure*. Trad. A. Tremesaygues et P. Pacaud, 2e édition. (Paris, Alcan, 1909), p. 22.

une importance et une fécondité non moins considérables que celles que l'on reconnaît à la découverte des lois du mouvement. De sorte qu'après avoir été le Copernic de la théorie de la science il eût été le Newton de la doctrine des mœurs. « La chute d'une pierre, écrivait-il en terminant sa deuxième Critique, le mouvement d'une fronde, décomposés en leurs éléments et dans les forces qui se manifestent en eux, traités mathématiquement, ont amené enfin cette connaissance claire et immuable pour tous les temps futurs du système du monde qu'on peut espérer par une observation progressive d'étendre toujours, qu'on ne peut jamais craindre de voir ramener en arrière. »

« Cet exemple peut nous engager à suivre la même voie en traitant des dispositions morales de notre nature, et il faut nous donner l'espérance d'arriver au même résultat heureux. Nous avons, pour ainsi dire sous la main, les exemples du jugement moral de la raison. En les décomposant par l'analyse en leurs concepts élémentaires, et en employant, à défaut de la méthode mathématique, un procédé analogue à celui de la *chimie*, pour obtenir la *séparation* des éléments empiriques et des éléments rationnels qui peuvent se trouver en eux, par des essais répétés sur l'entendement ordinaire des hommes, on peut nous faire connaître, avec certitude, *purs* l'un de l'autre ces éléments et ce que chacun d'eux peut faire séparément » (1).

*
* *

Pour quelle raison Kant rejette-t-il la méthode traditionnelle, qui place son point de départ dans l'étude des objets matériels de la volonté ? Pourquoi fonde-t-il son éthique sur la pure forme du devoir ? C'est que cette façon de procéder constitue, d'après lui, la seule qui sauvegarde la loi morale. Aussi bien celle-ci possède nécessairement un triple caractère : l'objectivité, la nécessité et l'universalité. Elle ne peut être réduite à constituer seulement l'opinion de tel sujet individuel, à n'être que l'expression de ses opérations personnelles ou de ses manières propres de sentir : il faut qu'elle s'impose avec une valeur objective. Elle ne peut varier avec les circonstances : ne pouvant être autre qu'elle n'est,

---

(1) *Critique de la raison pratique*, pp. 293-4. Traduction Picavet. — C'est cette traduction que nous citerons habituellement.

elle se caractérise par la nécessité. Enfin, elle ne peut être vraie seulement pour une catégorie d'êtres ou dans certaines conjonctures ; il faut qu'elle soit valable pour l'universalité des êtres raisonnables réels ou possibles et pour tous les cas. Son empire s'étend jusqu'à Dieu même, s'il existe.

Or, supposons que pour déterminer la loi du devoir on s'appuie, avec les anciennes morales, sur l'étude des objets dans leurs rapports avec nos tendances, du coup on écarte toute possibilité d'arriver à une loi, on détruit l'idée même de loi.

Car pour Kant, si l'on apprécie les divers objets au point de vue de leur bonté ou de leur malice, relativement à nos aspirations, on n'envisage en eux que le plaisir ou la peine qu'ils nous causent. On ne les considère donc que dans leur rapport avec la sensibilité ou ce qu'il appelle la « pathologie ». Kant ne peut admettre que la raison soit en droit d'intervenir pour fixer, d'après l'étude de nos tendances, les objets et les fins qui conviennent à notre nature en général ou qu'elle exige.

La détermination, par la sensibilité, des objets de nos opérations introduirait dans notre jugement moral des caractères opposés à ceux de la loi du devoir. Les impressions de plaisir ou de peine que les objets font naître en nous sont subjectives : elles sont relatives à la sensibilité individuelle du sujet et n'expriment point un caractère appartenant à l'objet connu comme tel ; elles sont contingentes et n'ont rien de la nécessité d'une loi ; étant variables avec les individus et les cas, on ne peut leur reconnaître le caractère d'universalité.

Il serait donc trompeur et même contradictoire de vouloir découvrir le principe du devoir en se basant sur l'étude des objets de nos actions. Il ne faut point utiliser les données d'expérience qui nous les font connaître. Il ne faut même pas recourir à l'expérience universalisée de ces objets, ni à l'étude psychologique des désirs profonds de l'homme qui, marquant son orientation essentielle, nous fait déterminer les objets que sa nature postule. Le bonheur, objet suprême des aspirations de l'espèce humaine, n'a point à entrer en ligne de compte lorsqu'il s'agit de découvrir le principe moral. Toutes ces données, à raison de leur origine empirique, sont incompatibles avec la notion même de loi.

On objectera peut-être : Si pourtant on arrive à constater chez tous les hommes une même tendance foncière vers un objet matériel ultime, ne peut-on pas en conclure qu'on tient là quelque chose d'universel, et n'en infèrera-t-on pas une loi véritable ?

— Erreur, eût répondu Kant. Dans cette aspiration commune vers une même fin nous découvrons un concours tenant à la nature de l'homme, et non point à la nature de la loi. Or ce que nous cherchons, c'est à fonder l'universalité propre à la loi. Il y aurait là une nécessité et une universalité *physiques* provenant du *sujet* de la loi ; ce qu'il nous faut, c'est une universalité et une nécessité *objectives* appartenant en propre à la législation *morale*.

Le problème, étant ainsi posé, ne présente plus de difficultés spéciales. S'il faut, pour découvrir le devoir, le vider de tout ce qui concerne l'objet, la fin et les résultats matériels, que reste-t-il? Le résidu que cette abstraction nous livre, c'est la pure forme de la loi, produit exclusif de l'activité de la raison en nous. Comme telle, elle aura le caractère propre à l'opération rationnelle : l'universalité. A ce titre, elle sera vraiment une loi. De là cette première formule du principe moral « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » (1).

Kant entend par la maxime « le principe subjectif d'action que le sujet se donne à lui-même pour règle (la manière dont il veut agir). Au contraire le principe du devoir, ou la loi, « est ce que la raison lui ordonne absolument, et par conséquent objectivement (la manière dont il doit agir) » (2). La maxime qu'adopte l'agent fini peut être en conformité mais aussi en op-

---

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 50. — Voir aussi *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 137. — Traduction V. Delbos. Généralement nous citerons cette traduction. Le titre de l'ouvrage de Kant est : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Comme l'a fait observer M. Delbos, la traduction française que l'on a pris l'habitude de donner de ce titre n'en rend pas entièrement le sens. Il faudrait plutôt dire, si l'on voulait être exact, *Etablissement des fondements de la Métaphysique des mœurs*.

(2) E. Kant : *Eléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 36. Trad. Barni. Nous suivrons le plus souvent cette version. — Le titre de l'ouvrage de Kant est : *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. On le traduirait plus exactement ainsi : *Premiers fondements métaphysiques de la Doctrine du Droit*. L'ouvrage forme la première partie de la *Métaphysique des mœurs* ; la seconde partie est constituée par les *Premiers fondements métaphysiques de la Doctrine de la Vertu*. (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*). — Voir aussi pour la définition de la « maxime » : *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 36 en note.

position à la loi du devoir. Cette dernière serait en même temps le principe subjectif ou, si l'on peut dire, la maxime d'un être parfait, dont la volonté ne dévierait jamais.

D'après la formule du devoir que nous venons de donner, le sujet, pour apprécier au point de vue moral la maxime de sa conduite, doit se poser la question suivante : Supposons que tous les hommes, dans tous les cas analogues, se laissent guider par le même principe qui est sur le point de me déterminer. Supposons qu'ils agissent tous comme je le veux faire, que s'ensuivrait-il ? De cette universalisation du principe subjectif de mon acte ne résulterait-il pas une contradiction, révélatrice de son caractère irrationnel ? Cette contradiction peut, d'après la nature des devoirs, ou bien être interne à la maxime même qui s'offre à la volonté, et qui de la sorte se détruirait elle-même, ou bien exister entre la maxime et les tendances foncières de notre nature raisonnable. Donnons un exemple de la première contradiction : le fait d'emprunter de l'argent en promettant de le rembourser à une date déterminée, mais en ayant bien l'intention de ne pas tenir son engagement. Supposons que tous les hommes, lorsqu'ils sont dans la gêne pécuniaire, recourent à cet expédient. Que s'en suivra-t-il ? Personne ne croira plus à ce genre de promesses qui deviendront impossibles et ainsi l'universalisation de la maxime révèle la contradiction interne qui s'y trouvait latente. Un cas de contradiction de la deuxième catégorie se trouve dans la conduite de l'homme qui se refuse à assister ses semblables dans le besoin. Le principe subjectif qui guide cet égoïste manifeste-t-il, lorsqu'on l'universalise, une contradiction interne ? Non, mais ce qu'il laisse voir c'est, à défaut d'une opposition logique entre les éléments internes de l'acte, son incompatibilité avec les tendances essentielles du vouloir. Fatalement il arrivera que l'égoïste ait besoin de l'aide et de la sympathie de son prochain. Or sa maxime universalisée posait que les hommes ne doivent jamais s'aimer les uns les autres ni se secourir (1).

(1) La pensée de Kant, pour ce qui concerne la contradiction de la deuxième espèce, se présente sous une forme assez différente de celle que notre exposé lui attribue. Il y fait intervenir l'idée d'une loi de la nature. Comme nous le verrons plus loin dans la partie critique de cette étude, le critère de l'universalisation doit, selon lui, revêtir une forme concrète. Au lieu de se demander dans l'abstrait: la maxime de mon acte peut-elle devenir une loi universelle, il faut poser ainsi

Ainsi l'universalisation de la maxime doit révéler si elle récèle une contradiction, si par suite elle est irrationnelle. Si au contraire elle triomphe de cette épreuve on peut en conclure qu'elle repose sur une loi de la raison : elle contient, au moins en puissance, une forme rationnelle pure ; elle coincide avec le devoir.

Nous tenons ainsi le principe fondamental de la moralité. La question se pose : quelle est la valeur représentative de ce principe ? Pour Kant, c'est là une opération de la raison à laquelle il faut reconnaître une portée exceptionnelle. Le monde suprasensible, le noumène se révèle dans la loi du devoir. En général, les objets de connaissance, sauf celui-ci, constituent des phénomènes : ils sont le produit de la synthèse d'une matière donnée à la sensibilité et d'une forme *a priori*. Les idées pures de la raison, faute d'une intuition où elles se réalisent, ne possèdent point la valeur de connaissances scientifiques. Elles représentent un objet possible que l'on peut penser, mais dont l'existence et la nature échappent à la raison spéculative. Dans la loi du devoir telle que nous venons de la découvrir nous trouvons une forme rationnelle qui vaut par elle-même, sans contenu matériel, et pour cette raison qu'elle vaut épurée de tout contenu matériel elle émerge au-dessus de monde des phénomènes, et arrive jusqu'au domaine de l'intelligible. Telle une cime qui, perçant les nuages, se dresse seule dans la région du soleil.

Est-ce à dire que la loi morale nous ouvre, a proprement parler,

---

e problème : la maxime de mon opération est-elle susceptible de prendre la forme d'une loi universelle de la *nature* ? Pour reprendre l'exemple de l'égoïste, c'est sous cet aspect de loi naturelle que Kant croit le mieux manifester la contradiction inhérente à sa maxime ; il peut, en effet, observe-t-il, survenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres, et où il se serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire par cette *loi de la nature* issue de sa volonté propre ». *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 142. (C'est nous qui avons souligné quelques mots dans le texte.) Nous avons omis cette forme particulière que revêt le critère de l'universalisation, pour ce motif que nous tâchons ici, comme nous l'avons dit, à faire exclusivement un exposé des principes de la morale kantienne. Or le fait de transposer la maxime universalisée en une loi naturelle n'a pas grande importance, pensons-nous, dans l'ensemble de cette éthique : c'est loin d'en être une doctrine essentielle. Il y a plus, lorsqu'on va au fond de la pensée de Kant : on constate que si, dans certains cas, notre maxime ne peut devenir une loi de la nature, c'est parce qu'elle est en opposition avec nos tendances naturelles. C'est donc sur une disposition de notre nature que se fonde le critère de l'universalisation sous la forme d'une loi naturelle. Là s'en trouve le fondement, et c'est de cette seule base que nous tenons compte dans notre exposé. On verra d'ailleurs plus loin la justification de notre interprétation de Kant sur ce point de sa doctrine.

une vue sur le monde intelligible, qu'elle nous procure une intuition des noumènes ? Non, car le devoir n'est qu'une simple forme, pure de tout contenu réel : il nous est donc interdit de prétendre saisir, par lui, le monde nouménal en son essence et en son fond. De cette région inconnue des choses en soi nous connaissons uniquement un caractère vide : l'universalité de la loi. Toutefois une deuxième représentation objective vient inévitablement s'y joindre, comme nous le montrerons plus loin : celle du bien et du mal en général, dont la nature est immédiatement déterminée par la notion du devoir. Notre *connaissance* de l'ordre nouméral ne peut aller plus loin.

Par delà cette frontière infranchissable s'ouvrent sans doute pour la *croyance* des perspectives que notre philosophe élargira toujours plus, sur la région de l'intelligible. Particulièrement l'impératif nous mènera aux postulats de la liberté, de l'âme immortelle et de Dieu. Mais ce sont là des objets transcendants dont on affirme uniquement l'existence. Ils ne constituent point des représentations objectives, au même titre que la loi de la moralité ou la notion du bien et du mal qui en est immédiatement tirée.

Un dernier trait complètera cet exposé du formalisme kantien. On a parfois exagéré l'aspect formaliste de cette morale, faute d'en laisser voir un élément qui le complète et qui, en même temps, l'atténue dans une certaine mesure. Fidèle à l'esprit de son criticisme, d'après lequel la forme de l'entendement requiert, pour valoir, une matière qu'elle rationalise, Kant doit admettre que la forme du devoir, lorsqu'on l'a déterminée, ne supprime pas les objets matériels de la volonté, en particulier la recherche du bonheur et le perfectionnement de notre nature. L'union du principe moral et des fins de nos tendances nous donnera l'objet moral : par là nous arriverons à discerner les actes bons des actes mauvais. Le fondement de l'éthique est donc ainsi la forme du devoir. C'est elle qui limite nos aspirations passionnelles et qui règle la volonté en la fixant sur un objet déterminé. C'est elle qui établit la liaison entre le vouloir et l'objet voulu, procurant par elle-même, sans intervention nécessaire ou, du moins, sans intervention directe des mobiles sensibles, la pratique du bien et le respect du devoir. La méthode inverse, comme nous l'avons vu, est, selon Kant, inadmissible et funeste à la loi morale. Ce n'est point l'étude de

l'objet bon qui permet de découvrir le devoir, ce n'est point la représentation de cet objet qui doit primordialement mouvoir la volonté de l'agent moral.

Le formalisme de Kant n'est donc point absolu. Il accorde une certaine part aux tendances, aux passions, à la poursuite des plaisirs, au besoin de bonheur. C'est ainsi que dans sa *Doctrine de la Vertu* il peut assigner, comme principales fins « qui sont aussi des devoirs » : « *la perfection de soi-même, et le bonheur d'autrui* » (1). Mais ce sont là des fins subordonnées et des devoirs dérivés. Kant y soumet la matière qu'ils nous prescrivent, à la loi pure de la raison, qui seule fournit le fondement de l'éthique (2).

Malgré l'atténuation que nous venons de marquer, il faut reconnaître que le formalisme kantien a un caractère vigoureusement accentué. Et l'on peut même se demander s'il était possible de le pousser plus loin, étant donné que nos tendances vers des objets matériels et nos aspirations vers la béatitude font entendre des voix si impérieuses, qu'il était bien difficile de ne point les écouter parfois. Aussi Kant nous paraît-il être dans sa morale le théoricien systématique de la forme pure du devoir — autant qu'il est humainement possible de l'être. Dans sa doctrine de *l'impératif*, notamment, il oppose énergiquement la raison et la sensibilité. Un être parfait, tel que Dieu, ne connaît point, observe-t-il, la loi morale sous la forme d'un commandement qui fait violence aux besoins sensibles, sous la forme d'une contrainte ou d'un impératif. Par elle-même et sans résistance sa volonté sainte est en conformité avec le principe moral. Mais chez un être fini, tel

---

(1) P. 21 Trad. Barni.

(2) F. Paulsen juge contradictoire au formalisme de la morale kantienne la part qu'elle fait aux fins réelles, particulièrement dans la *Doctrine de la Vertu* « Une tentative, écrit-il, de mettre les « fins nécessaires » en rapport interne avec la loi formelle est aussi peu faite ici que dans la Critique de la raison pratique. De même que dans ce dernier ouvrage le bonheur, propre et d'autrui, se trouve présenté, sans aucune justification, comme un objet nécessaire des exigences de la raison pratique, de même en est-il ici pour la perfection » (F. Paulsen, *Imm. Kant*, pp. 25, 26). Cette, critique ne nous paraît point justifiée. Si dans sa *Doctrine de la Vertu* Kant accueille les « fins nécessaires » c'est, nous le répétons, à titre de fins subordonnées. La loi, dans son caractère de forme rationnelle, demeure la fin suprême, et c'est elle qui, en s'unissant à la matière des actions humaines, nous assigne les fins réelles. Comme telle, l'admission dans la morale kantienne de certains objets matériels répondant aux tendances de notre nature n'est point en contradiction avec son formalisme, qui n'est pas si absolu ni si exclusif que Paulsen veut bien le dire. Nous verrons plus loin que l'idée du bonheur introduite dans cette éthique donne naissance à d'autres difficultés, non moins graves, mais de nature assez différente.

que l'homme, la loi universelle prend un tout autre aspect : elle rencontre de l'opposition dans la sensibilité et en retour elle contraint celle-ci, elle est donc inséparable de l'effort, du sacrifice, du combat. Elle n'apparaît jamais mieux dans sa vraie nature de forme rationnelle que lorsqu'elle contrecarre toutes nos aspirations vers le plaisir ou la vie heureuse, et qu'elle nous plie à l'obéissance, exclusivement par respect pour elle-même.

Cette théorie de l'impératif prend, dans l'éthique kantienne, un aspect encore plus caractéristique qui fait saillir d'autant mieux son formalisme. Pour exprimer la loi morale, l'impératif doit être *catégorique*. Lorsqu'un acte nous est ordonné en vue d'une fin ultérieure, il y a sans doute un commandement rationnel, un impératif. Car la raison établit un rapport entre la fin et le moyen qui lui est proportionné. Mais cet impératif est hypothétique : il nous fait vouloir un objet subordonnément à la fin extrinsèque auquel cet objet nous conduit. Comme Kant écarte de la loi morale toute considération de fins, il faut bien que le principe du devoir commande par lui-même : il ne peut pas être voulu, dans la supposition que l'on veuille au préalable une fin extrinsèque. Ce caractère inconditionné du devoir est ce qu'il appelle l'impératif *catégorique*. Cet aspect de sa pensée, que Kant s'est plus à souligner à gros traits, n'est qu'une répétition et aussi une accentuation de son formalisme.

* * *

La formule du devoir une fois découverte, il faut en développer le contenu. C'est ce que Kant fait dans deux autres formules qu'il extrait de la première. Comme on le voit, sa méthode en morale est essentiellement déductive. Parti de la forme pure de l'impératif, il prétend en tirer d'abord des formules qui déterminent la fin et la source du devoir. Ultérieurement, dans la *Métaphysique des mœurs* il tâche d'en déduire les diverses espèces d'obligations soit de l'ordre légal ou externe, soit de l'ordre moral ou interne. Les premières constituent la *Doctrine du droit* ; les secondes, la *Doctrine de la vertu*. Par cette géométrie il croit pouvoir descendre de la raison pure jusqu'à la matière concrète de nos opérations.

« *Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en*

*même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* » (1). Telle est une deuxième formule de l'impératif. Comment Kant la fait-il sortir de la première ? Et quelle en est la signification ? Lorsqu'on cherche à assigner une règle aux activités des êtres raisonnables, il ne suffit pas de donner un critère permettant la découverte des diverses obligations et le discernement entre le bien et le mal : c'est ce que fait la première formule. Il faut encore fixer la fin que doivent poursuivre les opérations morales. Car nécessairement les êtres de raison et de volonté que nous sommes agissent en vue d'une fin. Mais quelle fin sera requise par l'impératif, tel que l'exprime la première formule ? Puisque celle-ci pose un principe *suprême* régissant l'activité des êtres raisonnables en général, il faut admettre que le devoir leur impose une fin *inconditionnée*. Et la nécessité de cette affirmation se manifeste particulièrement lorsqu'on envisage la forme spéciale que revêt le principe souverain de la moralité en tant qu'il concerne les opérations des hommes, c'est-à-dire la forme de l'impératif catégorique.

Supposons, en effet, qu'il n'existe pour nous que des fins conditionnées. Chacune d'elle serait dépendante d'une fin ultérieure et l'on irait ainsi indéfiniment. Du coup il n'y aurait pas de principe suprême déterminant nos actes : car, en remontant sans terme dans la série des fins toutes également conditionnées, jamais on ne s'arrêterait à un principe dernier de nos opérations. D'autre part, l'impératif, étant dépendant d'une fin extrinsèque, serait hypothétique. Force nous est donc d'admettre une fin inconditionnée qui fixe, par sa valeur propre et souveraine, les démarches du vouloir. Or cette fin ne peut être que la nature raisonnable qui, à raison de sa dignité éminente, constitue une fin en soi, c'est-à-dire une fin par elle-même ou par son essence même. Comme tel, l'être raisonnable s'oppose aux objets de nos tendances sensibles, qui sont des fins, non point à raison de la valeur inhérente à leur nature, mais à cause de l'inclination qui nous porte vers eux : à ce titre, ces objets sont des fins conditionnées. Mais l'être qui possède la raison est par lui-même une fin ou une fin inconditionnée, et c'est ce que Kant exprime d'une manière caractéristique

(1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 150 — 1.

en disant qu'il constitue une fin en soi. L'homme est une des catégories d'êtres raisonnables, et c'est ce caractère de nature douée de raison que notre philosophe exprime dans sa formule par « l'humanité » — l'humanité qu'il ne nous faut jamais considérer simplement comme un moyen, mais traiter, en nous-mêmes ou en autrui, même lorsqu'on la fait servir à certaines œuvres, en même temps comme une fin (1).

Une autre considération nous fera voir également que l'humanité ou, d'une manière plus générale, la nature raisonnable, constitue la fin requise par le devoir. La loi morale, avec le caractère d'universalité que lui reconnaît la première formule, exige que la fin elle-même de nos actes soit valable pour tous les êtres raisonnables. Si la fin que demande l'impératif pouvait être particulière, il s'ensuivrait que l'impératif lui-même serait la règle de certaines catégories d'agents ; plus encore, il se modifierait avec les tendances individuelles de chaque sujet moral. Ce serait la destruction de la loi universelle. Il nous faut donc une fin morale qui s'impose universellement. Or la personne raisonnable est bien telle, sa dignité requiert d'être reconnue par tous les êtres qui possèdent la raison. Par conséquent la nature raisonnable et, en particulier, l'humanité sont la fin demandée par l'impératif catégorique.

La troisième formule indique la source de la loi. Elle renferme la fameuse théorie de l'autonomie kantienne. D'après cette formule, il nous faut agir avec « l'*idée de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté instituant une législation universelle* » (2). Ce qui signifie, en termes plus accessibles, que l'impératif ne nous vient pas de l'extérieur, qu'il n'est point imposé à l'être raisonnable par une autorité étrangère, mais qu'il se le donne à lui-même, étant à lui-même son propre législateur moral. Ce principe , a-t-on très justement fait observer, « apparaît comme une application à

---

(1) « On omet souvent, observe M. Victor Delbos, quand on traduit ou quand on cite cette formule, les mots « simplement » et « en même temps » ; ils ont cependant un sens. Kant ne veut pas dire en effet que l'homme ne doive jamais être mis ou se mettre lui-même au service de certaines inclinations et de certains besoins ; il veut dire que l'homme dans tout l'usage de sa personne a le devoir et le droit de rester libre, que, s'il sert ou s'il est servi, ce doit être sans être asservi.... sans tenter d'asservir. » *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 151, note 133.

(2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 154.

l'ordre de la moralité de l'idée que Rousseau avait soutenue pour l'ordre social : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (Contrat Social L. I. Ch. VIII) (2).

Comme s'il n'avait pas encore suffisamment accentué sa pensée dans ce sens, Kant fait remarquer que cette dernière formule de l'impératif a également pour objet d'exprimer que le devoir exclut tout intérêt autre que lui-même. C'est ce que la déduction de la formule nous manifestera une fois encore.

Cette formule est, comme on va le voir, la synthèse des deux précédentes, et pour Kant, si la loi est un impératif catégorique, si elle exclut à titre de raison suprême d'agir tout intérêt sensible et tout objet « pathologique », si elle nous assigne pour fin dernière la nature raisonnable ou l'humanité, il faut en conclure que la raison se l'impose à elle-même et qu'elle est donc autonome.

Le devoir est tout d'abord un commandement absolu. Or, si l'on supposait qu'il nous faut agir en ayant comme fin dernière un objet extérieur qui serait *imposé* à notre vouloir, du coup la loi de notre action constituerait un impératif hypothétique. On ferait son devoir, supposé que l'on veuille au préalable cet objet dont l'appétition nous serait commandée. Par conséquent, si l'on veut sauvegarder le caractère absolu de l'impératif, il faut exclure tout objet extérieur dont la recherche nous serait ordonnée ; en d'autres termes, il faut que rien d'extrinsèque ne s'impose à notre volonté ; la loi morale requiert l'autonomie.

On peut donner à cette déduction un autre aspect. Aussi bien, si l'on concédait qu'un objet sensible fût admis à déterminer la volonté morale, on admettrait également que celle-ci est liée de l'extérieur par un intérêt pathologique à cet objet. Par suite, la loi d'un tel vouloir serait l'hétéronomie. Si, au contraire, on exclut du devoir — comme on le doit — tout intérêt d'ordre sensible, si l'on prescrit à l'agent moral de se déterminer uniquement par la forme universelle de la loi, qui est l'œuvre de la raison pure, il faut en inférer que son caractère propre est d'être autonome : la nature raisonnable, en lui, se donne à elle-même sa propre loi. Ainsi l'idée d'une volonté législatrice, qui constitue la troisième formule, se déduit de la première formule, qui pose le caractère absolu et rationnel du devoir.

---

(1) *Ibid.*, p. 155, note 137.

D'autre part, d'après la seconde formule, la personne raisonnable ou l'humanité est fin en soi : elle ne peut donc se soumettre à un commandement externe, car elle serait alors un moyen au service de la loi. Au surplus, nous venons de montrer qu'un objet extrinsèque ou une fin étrangère qui lui seraient imposés la rendraient hétéronome. Par conséquent, pour garder son caractère de fin en soi, il faut que, se soustrayant à toute fin extrinsèque, elle soit à elle-même sa propre législatrice.

Ainsi la loi de devoir nous fait connaître la nature de l'agent moral sous un aspect transcendant que jusqu'ici la philosophie critique n'avait pas suffisamment mis en lumière. L'être raisonnable, grâce à l'impératif, est en quelque sorte révélé à lui-même. Il est fin en soi et il est la source de la loi, principe et terme suprême de l'ordre moral. Et cette valeur éminente lui est communiquée par la législation morale elle-même. S'il est, par la raison, à la fois l'auteur et la fin de la loi on peut apprécier sa dignité propre, car le devoir est la chose la plus noble qui soit. Aussi l'on comprend que, s'inspirant de ces idées, Kant ait fait, du respect de la personne raisonnable et de l'humanité, l'un des pivots de son éthique.

Et pourtant nous n'avons découvert qu'à moitié le prix exceptionnel du sujet moral. Kant ne laisse pas isolées les natures raisonnables; par la pensée il les unit en un ensemble systématiquement ordonné. Par analogie avec le monde de la nature que « la téléologie considère comme un règne des fins » (1), il conçoit l'ordre moral comme « un règne possible des fins » (2). Les êtres raisonnables, y compris Dieu — si par ailleurs on peut en démontrer l'existence, — s'y trouvent liés par une législation universelle, tous fins en soi aussi bien que législateurs. Ce règne des fins est situé en dehors du monde phénoménal : il constitue l'ordre du pur intelligible ou du noumène, dont les seules déterminations que nous puissions obtenir sont celles que requiert la loi du devoir. Par delà les apparences du monde de la nature il y a ainsi une société qui unit les êtres raisonnables, la seule société véritable où nous nous révélons dans notre nature réelle et où nous agissons selon sa loi. Notre dignité nous vient de là, non pas seulement de ce que nous sommes législateurs moraux et fins en soi, mais d'une manière plus

---

(1) *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. p. 164, en note.

(2) Idem.

large, de ce que nous n'appartenons que partiellement, par la partie inférieure de notre être, au monde sensible et que nous sommes les concitoyens de la cité des fins morales.

Nous avons dit plus haut que l'idée de l'autonomie de la raison pratique est une transposition des théories sociales de J-J. Rousseau, dont Kant subit si fortement l'influence. Il en est de même de sa conception du monde des fins qui remplit les conditions du Contrat Social. « Dans ce monde, observe F. Paulsen, chaque être raisonnable est citoyen complet (Vollbürger) et constituant (Mitkonstituent); il donne ou veut, de son propre chef, la loi qui vaut ici. Comme dans la république de Rousseau, chaque citoyen obéit, en tant que sujet, uniquement aux lois qu'il édicte en tant que partie du pouvoir législatif, de sorte que l'autonomie règne dans la république des esprits. Ici il n'y a point de détermination par des causes en dehors de la personne raisonnable, comme il se produit dans la nature où règne la causalité venant de l'extérieur ; il y a uniquement la libre détermination de la personne par elle-même, mais qui est en même temps en accord harmonique avec la raison dans les autres personnes » (1).

Ajoutons que ce monde intelligible, notre vraie patrie, est, pour lui, le fondement du monde sensible. Lorsqu'on est parvenu, grâce à l'idée du devoir, à s'en donner la représentation, on comprend que la loi de ce « règne des fins » s'impose à nous : la législation rationnelle a le droit de commander aux inclinations pathologiques ; l'homme, en tant que raison et noumène, a le droit de régir en nous l'homme sensible et phénoménal.

On voit que l'objection porte à faux, d'après laquelle Kant se contredit en concevant la volonté simultanément comme législateur et sujet : « il doit se représenter, dit-on, la volonté comme autonome et donnant la loi et, par suite, comme étant le supérieur et, néanmoins, en même temps comme étant soumise à la loi » (2). Mais, en lui opposant cette difficulté, on oublie que la volonté, pour Kant, se dédouble comme la nature humaine à laquelle elle appartient. La volonté constitue le législateur moral

(1) F. Paulsen : *Imm. Kant*, p. 134.

(2) V. Cathrein : *Moralphilosophie*, Iste Band. p. 399, Fünfte Auflage. — Herder, Freiburg.

en tant qu'elle fait partie du monde intelligible ; elle est sujet en tant qu'elle se situe dans le monde de l'expérience.

On peut reprendre ici, en l'étendant à la sphère totale de l'obligation, ce que Kant dit à propos des devoirs de l'homme envers lui-même. Car il s'est posé la question : « Comment peut-on être obligé envers soi-même ? » Et il répond à cette difficulté en distinguant l'homme, être sensible (*homo phaenomenon*), et l'homme, être raisonnable (*homo noumenon*). Or, observe-t-il, « l'homme (considéré sous ce double rapport) peut, sans contradiction, reconnaître un devoir envers soi-même, puisque le concept de l'homme n'est pas pris dans un seul et même sens » (1).

De même la critique, fréquemment reproduite, contre l'impératif catégorique n'est pas pleinement justifiée, d'après laquelle le devoir kantien promulgue ses édits à la manière d'un autocrate qui se refuse à la justification de ses volontés. C'est presque un lieu commun philosophique de répéter, à propos de l'impératif, le « *Stat pro ratione voluntas* ». Si l'on s'en tient en effet à certaines expressions de Kant, on croirait qu'il cherche vainement pour « cette noble tige » qui est le devoir, la « racine » dont il lui faut la faire sortir. Mais, si l'on saisit la pensée complète de notre philosophe, on voit que le devoir provient pour lui du monde nouménal : et là s'en trouve la justification. Le devoir est le seul contact direct que nous ayons avec ce règne objectif de l'intelligible. A ce titre, il est en droit de nous commander impérieusement. Aussi bien — pour ne citer qu'un passage favorable à notre interprétation — qu'on relise la fameuse tirade : « *Devoir*, nom sublime et grand ». Après avoir demandé : « Quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble tige »..., Kant répond : « Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir et qui en même temps a sous ses ordres le monde sensible tout entier, avec celui-ci, l'existence — qui peut être déterminée empiriquement — de l'homme dans le temps et l'ensemble que constituent toutes les fins (lequel ensemble seul est mesuré par des lois pratiques inconditionnées

(1) *Doctrine de la Vertu*, p. 71. — Traduction Barni. Voir aussi, au même ouvrage, les pages 103 avec la note, 104-5, où Kant identifie la conscience en tant qu'elle nous juge avec l'homme nouménal et avec Dieu.

telles que la loi morale). Ce n'est rien d'autre que la *personnalité*, c'est-à-dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme un pouvoir d'un être qui est soumis à des lois propres, c'est-à-dire aux lois pures pratiques données par sa propre raison ; de sorte que la personne appartenant au monde sensible est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme appartenant à deux mondes ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination, qu'avec vénération, et les lois relatives à cette détermination qu'avec le plus grand respect » [1]

Cette république des fins en soi dont nous sommes membres par notre nature raisonnable, il la conçoit en opposition absolue avec le monde de la nature. Ici le principe de nos actes est le devoir, là le bonheur. Ce qui caractérise l'homme phénoménal, c'est sa passivité : des données y sont fournies de l'extérieur à notre sensibilité, qui, en les recevant, permet leur information par les lois de l'entendement. Dans le monde intelligible, ce qui est spécifique c'est l'activité, la spontanéité. Ici règne la raison, source de la législation catégorique, principe de la loi du devoir. Malheureusement l'intuition que nous possédons, dans le domaine sensible, nous est refusée dans le règne de l'intelligible. Pour le connaître, il nous faudrait une intuition intellectuelle qui saisirait directement, sur le fait et en quelque sorte dans son jaillissement, notre activité législatrice rationnelle. La seule représentation objective qui nous soit donnée des noumènes c'est, comme nous l'avons dit, la loi morale en nous : c'est la seule passerelle jetée vers le règne des fins. Mais, à peine nous sommes-nous engagés sur elle, au moment même où nous croyons pénétrer dans l'inconnu, nous nous

---

[1] *Critique de la raison pratique*, pp. 155-156. Nous avons corrigé la traduction de Picavet, qui nous paraissait peu claire et même inexacte. Il rend mal le membre de phrase suivant : *und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist)*, p. 104, ed. V. Kirschmann) en traduisant : « à l'ensemble de toutes les fins (qui est uniquement conforme à ces lois pratiques et inconditionnées comme la loi moraie) », p. 155-156.

Un peu plus loin, il traduit : *welckes eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen.... unterworfen ist* (p. 104), « qui est soumis a des lois *spéciales*... etc » (p. 106). Le contexte montre bien qu'en l'occurrence *eigenthümlichen* doit se traduire par *propres*, c'est-à-dire que la raison se donne à elle-même en tant que législatrice.

heurtons à un mur de granit. Le règne des fins est uniquement une idée, un point de vue nécessaire requis par l'impératif. Et cette représentation subjective, il sera possible sans doute d'en élargir le contenu, d'y faire entrer la croyance en Dieu et en l'âme immortelle, mais elle laissera bien des choses inexpliquées, même dans le domaine moral, le seul pourtant où elle ouvre quelques perspectives.

* * *

Nous avons déterminé le principe du devoir. Mais ce problème à peine résolu, nous voyons apparaître une série de questions que le principe du devoir lui-même oblige à poser.

Et, d'abord, quel est le sentiment que l'impératif fait naître en l'homme lorsque celui-ci le considère et tâche de lui obéir ?

Ce sentiment, c'est le respect. C'est le seul élément « pathologique » que le rationalisme kantien ait admis pour amener l'agent moral à l'obéissance. Il eût été dans la logique rigoureuse du système d'exclure toute intervention sensible dans la détermination du sujet par son devoir. La volonté aurait été mise exclusivement en face de l'obligation et n'eût été mue que par elle seule. Mais Kant n'a pas été jusqu'au bout de l'attitude paradoxale que lui faisait adopter son formalisme. Redescendant du règne des fins et abandonnant quelque peu l'homme nouménal, il lui a bien fallu faire certaines concessions à l'homme sensible que nous sommes également. Mais combien congrue était cette part qu'il lui accorde et qu'il semble plutôt lui disputer !

Forcé d'accorder quelque chose au sentiment, il commence par ne point admettre que l'amour puisse constituer le vrai mobile moral. L'amour de la loi en premier lieu, car pour Kant le devoir est une contrainte qui, du monde intelligible, s'exerce sur les penchants de notre sensibilité. Comment donc pourrions-nous aimer une loi qui nous contredit sans cesse, nous impose l'effort et la souffrance ? En écartant l'amour du devoir, Kant rendait du coup impossible la solution d'un problème qui, manifestement, l'a tourmenté : comment, si nous n'aimons pas la loi, pouvons-nous y prendre intérêt au point de lui obéir ? La question sera pour lui insoluble et il la placera parmi les mystères du règne des fins.

Il n'admet pas non plus, comme étant du moins le sentiment primordial dans l'ordre de la moralité, la joie du devoir accompli.

Sans doute il fait une place à ce sentiment mais en ordre *subordonné*, comme il accepte d'ailleurs au même rang les autres impressions affectives qui peuvent accompagner l'obéissance au devoir. Mais il se refuse à voir dans la satisfaction de la conscience le sentiment qui traduit immédiatement dans notre sensibilité l'action de l'impératif catégorique sur le libre arbitre. Le plaisir qu'engendre une bonne conscience constitue une impression sensible dérivée et accessoire. Elle ne se réfère pas à la détermination elle-même de la volonté libre par la loi du devoir.

Kant écarte également, parmi les mobiles proprement et directement moraux, l'amour d'autrui, les sentiments sympathiques. Il n'accepte pas non plus qu'aucun sentiment, fût-ce celui auquel il entre-bâille la porte : le respect, puisse être *antérieur* à la loi, de façon à nous la faire découvrir. Son système définitif de morale contredisait en ce point l'adhésion qu'il avait jadis accordée à la morale anglaise du sentiment. S'il écarte la théorie du « sens moral » ou du sentiment qui découvre la loi, il est visible qu'il peut encore moins accepter que le sentiment soit le fondement de la loi rationnelle. Même il est faux que le sentiment, y compris le respect, fasse, à parler proprement, pratiquer le devoir. Pour Kant, l'impératif commande directement à la volonté, et celle-ci, dans ce contact immédiat, lui accorde son adhésion. Ce n'est que lorsque la volonté a subi par elle-même l'empire du devoir, que nous éprouvons, sous une forme consécutive, le sentiment de respect. Nous ressentons alors une diminution de nos penchants sensibles, qui se trouvent humiliés, terrassés, sinon définitivement vaincus. Ce sentiment de douleur est un élément des constitutifs du respect.

Kant a donc une tendance à faire du respect un simple résultat, un contre-coup, dans notre sensibilité réprimée et domptée, de notre obéissance volitive à l'impératif, un effet pathologique de l'efficacité de la raison pure pratique sur notre libre arbitre. Cependant il doit bien reconnaître au respect une certaine part d'activité, d'ailleurs réduite : comme il affaiblit nos tendances pathologiques, ce sentiment enlève le contrepoids du devoir et ainsi en facilite la pratique.

Si le respect est intrinsèquement de nature sensible, il ne l'est pas dans son origine, car il est déterminé par la loi intelligible ; il n'est pas causé par un objet matériel quelconque, à le supposer même conforme aux prescriptions de la loi. Car c'est la forme du

devoir qui détermine la volonté morale, c'est elle qui, par l'écho qu'elle a dans la sensibilité, engendre le respect. Ce sentiment n'a rien de commun avec les inclinations qui nous portent au plaisir : car il produit en nous l'impression contraire : la souffrance. En tant qu'il contraint en nous l'homme sensible, le devoir nous impose une humiliation, et par suite une peine. D'un autre côté, en tant qu'il est le jugement de notre propre raison, il nous élève. Dans cette approbation qu'on s'accorde à soi-même lorsqu'on fait pleinement sien le jugement moral de la raison, se trouve le deuxième élément du respect qui nous incline devant la loi morale. Mais, encore une fois, ce sentiment d'approbation de soi-même est quelque chose de spécifique, qui distingue le respect de toutes les autres manifestations pathologiques (1).

De la sorte, le respect révèle, par sa nature composée, le dualisme du monde intelligible et du règne naturel, du noumène et du phénomène. Cette distinction est au fond de la pensée de Kant, et particulièrement elle est un des principes générateurs de son éthique.

* * *

Lorsqu'on a fait connaître la nature intrinsèque du principe du devoir et l'effet qu'il produit dans la sensibilité du sujet moral, on est à même de poser, à son propos, le problème critique. Relativement au jugement scientifique, c'est-à-dire au jugement synthétique *a priori* concernant les lois de la nature, Kant tâchait, dans la *Critique de la raison pure*, de répondre à la question : comment un tel jugement est-il possible *a priori*, à raison de la structure de notre esprit, à raison de sa législation considérée à vide de tout contenu matériel. Cette manière de poser le problème de la connaissance scientifique, d'en chercher l'explication non plus dans l'objet connu, mais dans le sujet connaisseur, constitue, à proprement parler, la méthode critique de Kant. Par similitude de procédé, son esprit, porté d'ailleurs à mettre partout de la symétrie (2), est amené à rechercher à propos du principe du devoir,

(1) *Critique de la Raison Pratique*, p. 144-5

(2) L'influence de ce besoin de symétrie sur le contenu même du système kantien, a été mis particulièrement en relief par Erick Adickes dans son étude *Kants Systematik als systembildender Factor*. Berlin, 1887.

qui est également un jugement synthétique a priori, les conditions tenant à la nature de la volonté, qui en expliquent la possibilité. Considérons la proposition par laquelle, *dans notre science humaine* (¹), nous exprimons l'impératif catégorique: elle est le fruit d'une synthèse, et n'est nullement fondée sur le contenu des termes qu'elle unit. Elle s'énonce ainsi : la volonté bonne est celle qui se conforme à la législation universelle, ou encore : la volonté bonne est celle qui est législatrice universelle. Ce jugement pose à l'esprit une question et alors il s'exprime sous cette forme : comment est-il possible que la volonté soit liée à la loi par l'intermédiaire non point d'un objet ou des résultats de son action, mais exclusivement de sa maxime ? ou, en mots plus simples : comment se fait-il que la loi agisse immédiatement, par elle-même, sur la volonté, sans intervention de mobiles sensibles ?

Toutes ces propositions mettent devant l'esprit humain des synthèses dont on ne voit point, par l'analyse de leurs termes, le lien qui contraint de les former. Il s'agit donc de découvrir le troisième terme qui y fait unir le sujet et le prédicat.

Ce troisième terme, c'est le monde nouménal. Si le sujet : « la *volonté bonne* » doit être rattaché au prédicat « *celle qui se conforme à la législation universelle* » ou « *qui se détermine exclusivement par la considération du devoir* » c'est que ces deux termes appartiennent, l'un et l'autre, à l'ordre intelligible. C'est dans l'idée d'un monde transcendant aux phénomènes que nous tenons le point de contact qui les joint en une proposition synthétique.

Voici comment Kant en arrive à cette identification, dans l'intelligible, des termes du jugement qui fonde l'éthique. En établissant les différentes formules du devoir, on a fait voir que la volonté bonne est celle qui se conforme à la loi universelle ; puis que la volonté conforme à la loi universelle est autonome. Or on peut montrer que la volonté autonome s'identifie avec une nou-

(¹) Le principe du devoir, pour Kant, est un jugement synthétique si l'on se place dans le monde humain ou, en général, dans l'ordre des êtres raisonnables finis. Car, s'il existe une volonté parfaite, ce jugement, pour elle , doit être analytique. Aussi bien la proposition fondamentale de l'éthique s'exprime ainsi : la volonté moralement bonne est celle qui est conforme au devoir. Il n'en est pas de même des volontés imparfaites, qui trouvent dans leur sensibilité un obstacle à la loi rationnelle et qui sont susceptibles de défaillances. Lorsqu'il est question d'elles, si l'on analyse le contenu du sujet du principe moral : *la volonté bonne*, on n'y trouve pas nécessairement renfermée cette autre notion : *la conformité à l'impératif*.

velle notion, celle d'une volonté libre. La raison *spéculative* nous donne de la liberté une idée négative : elle la définit la propriété qu'aurait la causalité des êtres vivants « de pouvoir agir indépendamment des causes étrangères qui la *déterminent* » [1].

Mais, pour la raison *pratique*, la liberté prend un sens positif. La volonté est une cause ; or, « comme le concept d'une causalité implique en lui celui de *lois*, d'après lesquelles quelque chose que nous nommions effet doit être posé par quelque autre chose qui est cause, la liberté, bien qu'elle ne soit pas une propriété de la volonté se conformant à des lois de la nature, n'est pas cependant pour cela en dehors de toute loi ; au contraire, elle doit être une causalité agissant selon des lois immuables, mais des lois d'une espèce particulière, car autrement une volonté libre serait un pur rien. La nécessité naturelle est, elle, une hétéronomie des causes efficientes : car tout effet n'est alors possible que suivant cette loi que quelque chose d'autre détermine la cause efficiente à la causalité. En quoi donc peut bien consister la liberté de la volonté, sinon dans une autonomie, c'est-à-dire dans la propriété qu'elle a d'être à elle-même sa loi ? » [2]. Par suite, le concept de volonté autonome est identique à l'idée de liberté. Tel est le concept positif de la liberté : elle est l'aptitude que possède la raison de se donner a priori sa propre loi, elle est « la faculté qu'a la raison pure d'être pratique par elle-même » [3]. Ce concept positif de la liberté ne provient pas de la raison théorique, il est tiré, par voie de raisonnement, de l'étude du devoir, qui est lui-même une donnée de conscience. La liberté ainsi caractérisée exclut manifestement la causalité naturelle, qui est soumise au déterminisme des causes et des effets s'engendrant avec fatalité en une chaîne infrangible. Donc la causalité libre se produit, en dehors du monde naturel, dans le règne nouménal. On comprend que si la

---

[1] *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 179. — « La liberté de l'arbitre est cette indépendance de ses *déterminations* par rapport aux mobiles sensibles ; c'est là le concept négatif de la liberté » *Doctrine du droit*, p. 17. Trad. Barni — Cette notion est négative, pour Kant, non seulement parce qu'elle caractérise la liberté en disant ce qu'elle n'est pas, mais encore parce que la raison théorique n'en possède aucune manifestation dans l'expérience, ni aucune preuve positive, et qu'à plus forte raison n'en peut-elle démontrer la possibilité par une déduction *a priori*.

[2] *Ibid.*, pp. 179-180.

[3] *Doctrine du droit*, p. 17.

volonté bonne est identique à la volonté mue par une loi universelle et que cette volonté s'identifie à son tour avec la volonté autonome, laquelle se confond avec la volonté libre, comme cette dernière appartient au monde de l'intelligible, les formes antécédentes de la volonté morale se trouvent également situées dans le même monde. C'est dans l'idée commune du noumène que se rattachent les unes aux autres les diverses conceptions de la volonté morale, dont nous n'apercevions pas jusqu'ici le rapport nécessaire. La notion positive de la causalité libre nous a révélé que nous sommes situés, grâce à l'impératif, dans le domaine de l'intelligible pur, terme intermédiaire qui produit la synthèse du sujet et du prédicat du principe du devoir et, d'ailleurs, fondement de toute morale. On comprend maintenant que Kant ait pu écrire que l'idée de liberté forme la « clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure » (1).

---

(1) *Critique de la raison pratique.* — p. 2.

A. Fouillée ne nous paraît pas avoir exactement saisi, en ce point, la pensée de Kant. Pour lui, le fondement de la morale critiniste ne peut être mis dans le monde nouménal ; et, si la raison, par sa forme universelle, est le principe de l'acte moralement bon, ce n'est point parce qu'elle nous fait atteindre, d'une certaine manière, l'intelligible pur, mais parce qu'elle s'identifie avec la loi, qui est l'unique bien absolu. « Si la raison pure, écrit-il, est en nous la seule chose bonne, indépendamment de toute idée de bonheur, ce ne peut-être que pour l'une ou l'autre de ces deux raisons : ou bien parce que son objet, le noumène, est le bien absolu ; ou parce qu'elle est elle-même le bien, indépendamment de tout objet intelligible comme de tout objet sensible. Examinons successivement ces deux hypothèses. Premièrement, est-ce l'identité du noumène, objet de la raison, avec le bien absolu, qui rend la raison absolument bonne ? — C'est l'opinion, soutenue par plusieurs kantiens, mais à laquelle s'opposent, selon nous, les principes mêmes de Kant. Nous ne pouvons savoir *a priori* et directement si le noumène est le bien. La conception du noumène, en effet, ne permet d'en affirmer ni le *bien*, ni le mal, ni une qualité quelconque ; elle ne permet même pas d'en affirmer l'existence, ni la possibilité positive »... « Ainsi nous ne pouvons chercher dans les objets intelligibles le motif qui confère à la *raison pure* son caractère de *bonté*. Il faut donc que la raison ait le droit de se déclarer elle-même bonne à un point de vue immanent et non plus transcendant ». Comment y parviendra-t-elle ? En affirmant son identité avec la loi du devoir. « Kant, ajoute plus loin M. Fouillée, n'a plus d'autre moyen à sa disposition que l'idée de *loi*. La volonté pure, dégagée de toute considération étrangère à elle-même, nous apparaît selon lui comme simple *loi*, comme *devoir* ; donc elle est bonne en ce sens tout nouveau que ce qui *doit* être est *bon* » (1). Cette interprétation de la morale kantienne est faite en fonction de la *Critique de la raison pure* et de l'agnosticisme phénoméniste, qui en est la caractéristique. Elle ne tient pas un compte suffisant du retour vers l'absolu nouménal que manifeste progressivement la pensée de Kant, déjà, dès la *Critique de la raison pure*, dans sa théorie de la raison (Verstand) en tant que distincte de l'entendement (Vernunft), mais surtout à partir des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Elle ne relève pas assez du souci d'exposer la morale criticiste dans son évolution historique, mais plutôt du désir d'en faire la critique.

Toutefois ces réserves que nous faisons au sujet de l'exposition que donne

Si en suivant l'ordre de la connaissance on peut remonter, en passant par les intermédiaires que nous avons indiqués, du concept d'une volonté bonne jusqu'à l'idée de la causalité libre et du monde nouménal, il est possible de suivre l'ordre inverse ; on se conformera ainsi à l'ordre ontologique. La première méthode nous donnait dans le devoir la « *ratio cognoscendi* » de la liberté ; la seconde démarche nous doit faire voir dans la liberté la « *ratio essendi* » du devoir. « Car, écrit Kant, si la loi morale n'était d'abord clairement conçue dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisé *à admettre* une chose telle que la liberté (quoiqu'elle n'implique pas contradiction). Mais s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne se trouverait nullement en nous » (1). Posé que, comme natures raisonnables, nous fassions partie du règne intelligible, il s'ensuit qu'en tant que tels nous sommes indépendants du monde de la nature, donc libres, par conséquent autonomes, par suite nous obéissons à une législation universelle et, enfin, nous sommes soumis à l'obligation morale (2).

---

A. Fouillée de la morale kantienne, n'infirment pas les objections qu'il adresse à cette doctrine. Car, si Kant place, comme nous le pensons, le fondement du devoir dans le monde intelligible et s'il n'en fait pas une loi purement immanente, on peut toujours lui opposer cette difficulté capitale qu'A. Fouillée répète à maintes reprises : si le monde nouménal nous est inconnu et que nous n'en ayons qu'une notionsymbolique, comment peut-on y trouver le fondement d'un devoir *absolu* ? Comment peut-on reconnaître à ce devoir le caractère de bonté absolue ? Si la liberté est essentiellement de l'ordre intelligible, nous n'en avons donc pas une connaissance objective. Sans compter qu'un acte inconscient de libre arbitre est une étrange chose, on peut se demander comment une liberté tout hypothétique et représentée sous des formes relatives à notre faculté de connaître, peut encore donner le fondement ontologique d'un devoir s'imposant à nous d'une manière absolue. Comment aussi peut-on encore être responsable d'actes se produisant essentiellement dans l'inconnu ? (Voir notamment : Critique des systèmes de morale contemporains pages 159, 170, 177, 178, 223, 224). Par malheur, voulant donner à cette objection toute sa force, A. Fouillée en est venu à exagérer la transcendance, dans la doctrine kantienne, du monde intelligible, où le devoir trouve ses bases. Car, pour Kant, le devoir procure un certain contact avec l'ordre nouménal : il nous y fait pénétrer — pas très loin, d'ailleurs — en tant qu'en lui nous connaissons objectivement, mais seulement sous une forme pure et vide de matière, la loi universelle qui régit toute nature raisonnable. De plus, grâce au devoir, nous arrivons à la notion symbolique des postulats intelligibles qu'il requiert.

(1) Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 146, 147, 149, 150. Paris Alcan.

*Critique de la raison pratique*, p. 3 (note).

(2) D'après cela, on voit qu'il n'y a point dans la corrélation établie par Kant, entre l'idée d'imperatif et le concept de liberté, le cercle vicieux qu'on lui a reproché. Il ne pose nullement la liberte au moyen de la loi du devoir, pour établir ensuite le devoir au moyen de la liberté. En realité, il parvient à la croyance en notre liberté en partant du devoir, puis il fait voir que sans la liberté la loi n'exis-

Le concept du monde nouménal, dont l'homme intelligible ferait partie, achève de résoudre le problème critique que Kant pose à propos de l'efficacité de la loi, par elle-même, sur la volonté morale. Comment, demandait-il, la volonté est-elle liée immédiatement à la loi sans aucun intermédiaire pathologique ? Comment une loi purement rationnelle en vient-elle à nous déterminer à agir ? Car, loin d'admettre que des mobiles empiriques soient nécessaires ou même utiles pour produire dans la volonté morale l'adhésion à la loi, Kant affirme que le devoir dans sa pureté de forme rationnelle est plus efficace sur la volonté que n'importe quel autre mobile. Si l'on mêle des mobiles sensibles aux principes moraux, on en arrive même, selon lui, à diminuer dans une égale proportion leur influence déterminante. Evidemment de pareilles affirmations semblent paradoxales, et leur auteur lui-même est amené à se demander, non sans étonnement : d'où vient à l'impératif une telle influence ?

Lorsqu'on a conçu que notre volonté appartient au même ordre intelligible que le devoir, on peut, dans une certaine mesure, répondre à la question. Car, si notre vouloir est du même monde que la loi, on comprend jusqu'à un certain point qu'il en subisse l'action. Etant intelligible, notre volonté ne requiert pas, pour être mise en branle, l'action de mobiles empiriques ; elle demande un moteur de même ordre qu'elle. De même, la commune appartenance de la loi et de la volonté à l'ordre intelligible explique que l'impératif possède la propriété d'être catégorique. Car, si nous appartenions, tout entier ou en ordre principal, au monde sensible, on comprendrait que nous puissions trouver dans des

---

terait pas. A l'aller il se place au point de vue logique ; au retour il est dans l'ordre ontologique. A cela, A. Fouillée répond, à tort, que « cette distinction ne résout pas la difficulté. En effet, écrit-il, nous ne pouvons pas nous transporter objectivement dans l'ordre absolu des existences, et tout se passe pour nous dans l'ordre des connaissances » (1). Cette réplique ne nous paraît pas pertinente. Kant, lorsqu'il parle du devoir et de la liberté, ne se place point dans le monde phénoménal. Il attribue à notre idée de la loi morale la valeur d'une connaissance de l'absolu, saisi sous l'exclusif aspect d'une forme pure ou vide de tout contenu matériel. La liberté est un postulat de cette notion du devoir : encore que symbolique, elle se rattache cependant d'une certaine manière — que Kant certes n'a pas suffisamment précisée — à l'intelligible pur. Et ainsi il lui est permis de distinguer du point de vue logique ou de la connaissance le point de vue ontologique ou de l'être. L'interprétation que Fouillée donne, en ce point, du kantisme, le transforme en un relativisme intransigeant, à la manière de Renouvier.

(1) A. Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains*, — p. 162.

mobiles empiriques et extrinsèques les déterminations qui nous feraient obéir au devoir. Nous obéirions alors à la loi pour des fins sensibles ultérieures. Mais notre moi véritable est du monde intelligible et, donc, c'est à une loi intelligible, non point à des mobiles pathologiques distincts d'elle, qu'il revient de nous mouvoir à l'opération. Située dans le plan des noumènes, comme le devoir, la volonté doit être déterminée par des mobiles du même ordre, et ainsi s'explique que, selon une expression chère à Kant, la raison pure soit pratique par elle-même.

Evidemment cette explication de l'impératif par la liberté et le noumène, est loin de lever toutes les difficultés ; Kant ne fait pas de difficulté de le reconnaître. La liberté et le monde intelligible constituent uniquement des « points de vue » nécessairement requis pour rendre raison d'une réalité dont nous avons conscience, à savoir la loi universelle. Ce ne sont point là, au sens rigoureux, des connaissances, et ils ne confèrent pas à l'esprit une fort grande fermeté, ni beaucoup de lumières. Néanmoins la liberté et le monde intelligible auquel elle appartient sont plus que de simples hypothèses. Ils constituent les seules manières symboliques de se représenter le noumène qu'autorise et nécessite notre connaissance de la loi du devoir.

D'un autre côté, si l'impératif est rendu possible par la liberté, on ne voit pas ce qui rend possible la liberté elle-même. Nous ne comprenons pas comment la raison pratique se donne à elle-même sa propre loi. Nous ignorons le mode d'action immédiate de la loi sur la volonté. Nous ne saisissons pas pleinement comment cette dernière on peut arriver à prendre intérêt à une loi purement rationnelle, de façon à y conformer nos opérations. D'autant qu'ici la cause, c'est-à-dire la loi, est de l'ordre intelligible, et nos actes qui en sont les effets s'achèvent dans le domaine sensible ; or la relation de la cause à l'effet est valable pour notre esprit uniquement dans l'ordre phénoménal.

Ce qui fait que ces divers problèmes nous sont insolubles, c'est que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle sur le monde nouménal. Or ces questions sont relatives à des réalités de l'ordre intelligible. Au terme de ses efforts pour rendre raison du devoir, après y avoir dépensé une déconcertante subtilité qui excelle à rapprocher les concepts les plus distants, Kant se retrouve ainsi en présence d'une série d'énigmes nouvelles. Il ne les nie

pas, sans doute, mais il les esquive aussi en les reléguant dans les lointains mystérieux du noumène. Car les couvrir de ce vocable c'est uniquement voiler sous un prétentieux substantif l'aveu des multiples ignorances où aboutit sa profonde mais étrange dialectique.

* * *

Nous n'avons pas seulement fixé, à la suite de Kant, le contenu du principe du devoir, nous avons encore tâché d'en rendre raison dans la mesure du possible en en donnant la condition *a priori*.

Cette question primordiale étant résolue, il nous est permis de toucher au moins le problème du bien et du mal, de la détermination des objets bons et mauvais. Dans la philosophie traditionnelle, c'était l'étude de l'objet des tendances essentielles, de la fin suprême et des moyens de l'obtenir, qui semblait le procédé convenable pour poser ensuite le problème du devoir. Le kantisme, comme nous l'avons montré, suit l'ordre inverse ; c'est seulement lorsqu'il a déterminé le principe du devoir qu'il se croit autorisé à passer, grâce à ce principe, à l'étude des objets bons et mauvais de nos désirs. Nous avons indiqué plus haut les raisons pour lesquelles Kant procède de la sorte. Nous n'y reviendrons plus. Il reste à nous poser la question : quelle valeur représentative reconnaît-il aux idées du bien et du mal ou encore aux divers préceptes moraux ? Prises à l'état abstrait, sans contenu sensible où elles se concrètent, en tant qu'elles sont des catégories de la raison pratique, ces idées sont évidemment des notions pures. Peut-on dire qu'elles sont au surplus des connaissances, telles que la loi du devoir, ou bien faut-il seulement leur reconnaître la portée de croyances, de conceptions symboliques, telles que sont les postulats de la liberté, de Dieu et de l'âme immortelle, dont nous tâcherons bientôt de fixer la valeur représentative. Dans la pensée de Kant, les notions de bien et de mal sont des connaissances, et non pas de simples idées ou des croyances. Tirées immédiatement de la loi du devoir, elles possèdent la même valeur. Elles ont ainsi une supériorité transcendante sur les catégories de l'entendement théorique. Celles-ci demandent une matière donnée à la sensibilité, et à laquelle elles s'appliquent. Mais les idées pures de bien et de mal déterminent par elles-mêmes l'intention de la volonté morale ; elles sont ainsi valables, par elles-mê-

mes, dans leur nudité formelle. Avec le principe de l'impératif, elles sont les seules connaissances pures de la raison que Kant admette : «Comme, écrit-il, dans tous les préceptes de la raison pure pratique il s'agit seulement de la *détermination de la volonté*, et non des conditions naturelles (du pouvoir pratique) de la *mise à exécution de son dessein*, les concepts pratiques *a priori* par rapport au principe suprême de la liberté deviennent sur-le-champ des connaissances et n'ont pas à attendre les intuitions pour acquérir une signification (¹), et cela pour cette raison remarquable qu'ils produisent eux-mêmes la réalité de ce à quoi ils se rapportent (l'intention de la volonté), ce qui n'est pas du tout le cas des concepts théoriques » (²).

* * *

L'étude des objets de la volonté amène notre philosophe à déterminer la nature de l'objet suprême de celle-ci et à marquer les rapports que cet objet supporte avec le principe de la moralité. Car, si l'effort de Kant va nettement dans le sens d'une éthique purement formelle, il n'a pu faire totalement abstraction, comme nous l'avons déjà dit, de la matière de nos actes. Particulièrement — et quoiqu'il en ait — il lui a fallu faire une certaine place à l'idée du bonheur, qui est le terme indéniable des opérations de l'humanité. « Tous les hommes, disait Pascal, recherchent d'être heureux ; cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas, est ce même désir, qui est. dans tous les deux. accompagné de différentes vues. La volonté (*ne*) fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions des hommes jusqu'à ceux qui vont se pendre (³). » Cette tendanceu niverselle et indéracinable qui nous porte au bonheur, Kant ne pouvait pas toujours s'obstiner à fermer les yeux afin de ne point l'admettre. Mais, obligé de faire sa part à l'eudémonisme, il tâche de l'enfermer dans les limites les plus étroites. C'est dans ces conditions qu'il a construit sa théorie

---

(¹) Qu'on note ce membre de phrase dans le texte : *die praktischen Begriffe.... sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen*. P. 79. Ed. V. Kirchmann.

(²) *Critique de la raison pratique*, p. 116.

(³) *Pensees*, Fr. 425 (Ed. Brunschvieg. Paris, Hachette).

du souverain bien. Que renferme l'idée du bien suprême ? A la fois le concept de la perfection morale achevée ou de la vertu parfaite, et la notion du bonheur. Incontestablement, tel est, de l'aveu même de Kant, « l'objet et le but final de la raison pratique » ([1]) ou, encore, « l'objet ultime » ([2]) de toute notre conduite. Entre les deux éléments qui le composent il y a une connexion nécessaire. C'est même, dira Kant, un jugement synthétique a priori qui les unit. Car, pour notre raison, à la pratique du devoir il faut que se joigne la béatitude. La mesure du bonheur qui revient à un agent moral doit être proportionnée à sa vertu. Ce dernier élément du souverain bien est donc la condition et l'autre élément est conditionné. Mais la proposition inverse n'est pas vraie et l'on ne peut tirer aucune valeur morale du principe de l'eudémonisme.

Ainsi l'analyse du souverain bien révèle que le bonheur doit être recherché subordonnément à la vertu. C'est sous cette forme seulement qu'il nous est permis d'y tendre, mais c'est sous cette forme que nous y sommes même obligés ([3]). Car la poursuite de la vie aussi heureuse que possible, envisagée comme conséquence du respect du devoir, est, pour Kant, un commandement de la raison pratique. D'où il apparaît que le formalisme kantien doit finalement s'élargir pour faire accueil, dans une certaine mesure, à l'idée du bonheur.

***

Si la considération des objets de la volonté a mené Kant à l'idée du souverain bien, ce dernier le conduit à sa doctrine célèbre des postulats.

Comment réaliser le premier élément du souverain bien, la perfection morale, si notre existence est limitée à la vie présente ? Personne n'arrive ici-bas à la vertu achevée. Or le souverain bien

---

([1]) *Critique de la raison pratique*, p. 235.

([2]) Ibidem.

([3]) « L'adversité, la douleur, l'indigence, poussent singulièrement les hommes à l'oubli de leurs devoirs ; l'aisance, la force, la santé, la prospérité en général, ayant une influence contraire, peuvent aussi, à ce qu'il semble, être considérés comme des fins qui sont en même temps des devoirs ; de telle sorte que ce serait un devoir pour moi, .....de cultiver *mon propre* bonheur. — Mais alors même, ce n'est pas le bonheur, c'est la moralité du sujet qui est le but ; il n'est que le moyen *légitime* d'écarter les obstacles qui s'opposent à ce but ». *Doctrine de la Vertu*, p. 26.

nous est commandé. Il faut donc admettre une autre vie où son accomplissement nous soit possible. On est ainsi amené à accepter l'immortalité de l'âme.

Comment se produira l'union de la vertu et du bonheur que la vie actuelle ne réalise pas ? Quel sera le lien du jugement synthétique qui nous fait requérir, pour l'obéissance à la loi, un bonheur proportionné ? Ce lien sera Dieu, qui, auteur et maître de l'univers matériel, peut en plier les lois de manière à rendre heureux, dans une vie future, suivant la même proportion où l'on aura respecté l'impératif.

La liberté se joint à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu pour constituer avec eux les trois postulats de la raison pratique. Il y a pourtant entre eux certaines différences. La liberté est requise directement par le devoir. Car la liberté, étant la « clef de voûte » de l'éthique kantienne, ne peut être placée dans le même plan que les deux autres postulats. La liberté a sur eux une priorité à la fois logique et ontologique. Elle est postulée immédiatement par la loi du devoir, et, en retour, elle en constitue la condition *a priori*. L'âme immortelle et Dieu sont deux idées se rattachant directement au concept du souverain bien, mais d'une manière seulement médiate à l'impératif et à la liberté. Car la notion du bien suprême est déduite de l'impératif. D'autre part, comme la liberté constitue le fondement ontologique ou, comme dit Kant, la « *ratio essendi* » de la loi, il s'ensuit qu'elle sert également à fonder les deux autres postulats de Dieu et de l'immortalité, qui se relient, par l'intermédiaire du souverain bien, à l'idée du devoir.

Si Kant admet l'existence de Dieu, c'est parce que sans cette idée nous ne pouvons comprendre comment le bonheur doit finalement s'unir à la vertu. Mais, remarquons-le, Kant ne veut nullement faire de Dieu le fondement du devoir. La base sur laquelle repose l'obligation est exclusivement, dans son système, le monde intelligible.

Peut-on se proposer, comme motif moral, avec l'éthique ancienne, la conformité à la volonté divine ? Oui, répond Kant, mais en subordonnant cette intention au principe moral qui prescrit d'accomplir le devoir pour le devoir. Il faut que l'obéissance à la loi comme telle soit l'intention primordiale et qu'elle engendre et délimite à la fois les intentions ultérieures. On voudra

donc d'abord le devoir pour lui-même, puis le bonheur qui est lié au devoir par la connexion nécessaire d'une synthèse *a priori*; enfin, comme le bonheur n'est réalisable que si l'on s'accorde avec la volonté divine, on en arrivera à chercher la conformité aux desseins de Dieu. De cette façon, la loi demeurera la fin suprême du sujet moral ; le bonheur et l'accord avec Dieu ne constitueront que des fins subordonnées.

Mais Dieu n'est-il pas la fin ultime de l'univers et, par suite, dès qu'on l'accepte dans un système de morale, ne devient-il pas le terme dernier en vue duquel la loi elle-même s'ordonne comme tous les autres effets de l'acte créateur ? Celui donc qui accepte l'existence de Dieu, doit logiquement accepter que l'on pratique le bien, en définitive, en vue de la gloire de Dieu.

Non, répondra Kant, car Dieu, en produisant l'univers, s'est assigné, comme terme souverain, la réalisation du bien suprême, c'est-à-dire la pratique parfaite du devoir conditionnant le bonheur. Toutefois, Kant accepte que l'agent moral recherche, en faisant le bien, la gloire de Dieu. Car le respect de ses commandements constitue ce qui lui procure la plus grande gloire, surtout si l'on y ajoute l'idée du bonheur qui manifeste sa bonté (1).

Quelle est la valeur représentative des postulats ?

Si le devoir et son corrollaire immédiat, le bien, constituent des connaissances certaines, par contre la liberté, Dieu, l'âme immortelle, ne sont que des croyances de la raison pratique (2).

---

(1) Dans la morale philosophique il ne peut être question, pour Kant, de devoirs *envers* Dieu. Car dans ce cas on se représenterait Dieu comme ayant, en dehors de la représentation que nous nous en formons, une existence objective. Or la philosophie morale, si elle demeure dans ses limites strictes, n'atteint Dieu, comme nous le dirons bientôt, qu'à titre d'idée subjective, logiquement requise par la loi du devoir. La religion révélée, dépassant la raison, pose l'existence de Dieu dans l'ordre réel. C'est donc elle seule qui peut nous prescrire des obligations ayant pour objet Dieu en lui-même.

Mais la philosophie, sans franchir ses limites propres, est en droit de nous présenter tous les devoirs *comme* des commandements divins. Elle les revêt alors d'une *forme* symbolique ; mais il ne peut être question pour elle de faire de certaines opérations particulières la *matière* d'obligations envers le législateur parfait. Cette manière subjective de représenter les impératifs de la raison sous les espèces de devoirs religieux, est fort utile à leur observation. L'autorité de la loi morale, son caractère contraignant, sont plus vivement sentis si l'on se la figure de cette manière. (Voir Doctrine de la Vertu pp. 179-180).

(2) Ces idées sont toutes trois des postulats requis par la loi de la volonté et par son objet suprême, le souverain bien. Mais ayant rattaché directement la liberté à l'impératif — qui est la seule *connaissance pure* de la raison — Kant donnera à ce concept une plus grande valeur représentative qu'aux deux autres postulats, qui

Pour la raison théorique, c'étaient des idées vides d'un contenu matériel fourni par l'intuition. On ne pouvait, comme telles, que se les représenter, non point les affirmer. Aussi bien Kant s'est efforcé de réagir contre Hume — dont il avait si largement subi l'influence — en montrant que nous pouvons au moins penser de purs concepts, en particulier l'idée de cause que le philosophe anglais avait soumise à sa dangereuse critique. Les concepts purs, affirme Kant, nous viennent de la raison, sans mélange de données empiriques ; ils sont donc relatifs à un objet en général, sensible ou non ; ils sont susceptibles d'une extension ultérieure, soit au monde de l'expérience si l'intuition nous en est donnée, soit à des réalités transcendantes si par ailleurs on peut en démontrer l'existence. Or, d'un autre côté, Kant établit, dans sa *Critique de la raison théorique*, que ces concepts trouvent des données de l'intuition auxquelles ils s'appliquent : ils obtiennent, par là, valeur des connaissances. En tant qu'ils concernent des objets supra-sensibles, ils demeurent à l'état de pures idées. Ils ne pourront jamais, comme tels, engendrer des connaissances théoriques, même si la raison pratique vient à leur prêter son aide. Tout au plus, on pourra dire que, pour la raison spéculative, ces idées sont dans la ligne des tendances de notre esprit. Notre raison est ainsi faite que nous sommes poussés à les adopter.

---

ne s'y relient que d'une manière médiate (voir page 30). « La liberté, écrit-il, est la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous *connaissons* (*wissen*) a priori la possibilité sans toutefois la percevoir (*einsehen*), parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons» (*wissen*) » [1]. Nous ne connaissons donc pas *l'existence* de la liberté, mais uniquement sa *possibilité*, car la loi est ce qui la rend possible et de cette dernière nous avons une connaissance pure. La connaissance de la possibilité de la liberté est a priori car elle est tirée de concepts purs de la raison, antérieurement à toute donnée matérielle. Nous ne percevons pas la liberté, car l'intuition intellectuelle nous est refusée.

Quant aux postulats de Dieu et de l'âme immortelle, Kant ajoute : « nous ne *connaissons* ni ne *percevons* je ne dirai pas simplement la réalité, mais même la la possibilité de ces idées » [1]. Ces concepts nous donnent donc moins encore que la liberté, au point de vue représentatif. Nous ne possédons pas pour eux, comme pour cette dernière, la connaissance de la condition de leur possibilité. Aussi bien ils sont immédiatement conditionnés non par la loi du devoir, mais par le souverain bien, c'est-à-dire un objet dont la raison sait à vrai dire une seule chose, c'est qu'elle doit le réaliser, mais dont elle ne possède point de connaissance théorique. Du point de vue spéculatif on peut seulement dire que les concepts de Dieu et de l'immortalité ne renferment point de contradiction, et c'est un besoin purement pratique qui les fait accueillir. Sans eux nous ne pouvons réaliser ce que le devoir nous commande de poursuivre sans trêve, à savoir la vertu parfaite unie au bonheur.

[1] *Critique de la raison pratique*, p. 8.

Ultérieurement, *la Critique de la raison pratique* fera voir que certains de ces concepts sont liés plus ou moins directement au devoir. Ils subissent par là une extension et ils acquièrent une valeur nouvelle. Si, au point de vue théorique, les idées postulées par le principe de la moralité demeurent toujours, faute d'intuition à laquelle elles s'appliquent, un « concept vide, quoique possible et concevable » (¹), il est certain qu'elles reçoivent de la morale une valeur symbolique, qui nous est utile au point de vue pratique. Pour l'agent, elles sont la seule manière de se figurer, d'une manière intelligible, l'ordre de la moralité, et elles lui facilitent l'obéissance au devoir. Sans doute, nous n'avons pas la certitude qu'elles nous donnent la représentation du monde nouménal tel qu'il est réellement. Ce sont là des manières subjectives de nous représenter des objets transcendants, dont toutefois l'existence est, pour nous, hors de doute. C'est à ce titre que nous leur donnons notre adhésion, à titre de « points de vue » de l'esprit, à titre, dirions-nous, de « halo » qui entoure le devoir, y ajoute certaines clartés et facilite ainsi à un être raisonnable son accomplissement.

En tant qu'ils sont un prolongement symbolique mais rationnel de l'impératif, les postulats y trouvent leur garantie ; ils y trouvent aussi un certain développement de leur contenu. Ainsi l'idée de liberté, comme nous l'avons fait voir plus haut, pour la raison spéculative, était une notion seulement négative : elle était la causalité en tant que soustraite aux déterminations sensibles. Mais la raison pratique ajoute à cette idée un concept positif : elle fait définir la liberté par l'autonomie d'une cause qui se donne à elle-même la loi de son opération.

Puisqu'ils sont des extensions du principe du devoir, faut-il en inférer que les postulats constituent des affirmations obligatoires ? Non, répond Kant, la conscience n'ordonne pas d'y adhérer, pas plus d'ailleurs qu'elle ne commande d'admettre le rapport de proportion contre la loi et le bonheur qui constitue le souverain bien. L'impératif seul est moralement nécessaire. Evidemment ces affirmations intéressent la pratique morale, parce qu'elles la rendent intelligible et la facilitent, mais ce serait

(¹) *Critique de la raison pratique*, p. 3.

aller trop loin d'en conclure que leur adoption est commandée au sujet moral.

Ayant établi que l'on peut admettre et même développer des idées pures dès qu'elles se relient à l'impératif, Kant a posé implicitement la primauté de la raison pratique sur la raison théorique. Qu'entend-il exactement par là ? C'est que la raison, considérée dans ses deux usages spéculatif et pratique, pousse plus loin ses démarches dans l'un que dans l'autre. Il serait faux pourtant de se la représenter donnant dans le domaine pratique la connaissance d'objets que la spéculation n'a point pu nous procurer. Il s'agit uniquement de l'extension de certains concepts — ceux qui ont des rapports avec le devoir — à une utilité pratique, mais sans qu'ils cessent pour cela d'être subjectifs. D'ailleurs, ajoute Kant, le point de vue de l'action domine même l'usage de la raison théorique et permet de placer les divers aspects de la puissance intellectuelle sous une notion unique. Car la raison spéculative est elle-même une activité. Le point de vue pratique ou, comme on dirait aujourd'hui, pragmatique, est donc celui qui caractérise essentiellement la raison, qu'elle ait pour objet la science, le devoir ou encore — ce qui est l'objet de la troisième Critique kantienne — le beau et la finalité naturelle.

## Art. II. — Critique de la morale kantienne.

La morale de Kant a les apparences d'un formalisme intransigeant. Le développement des doctrines y semble commandé par un principe dont le caractère essentiel serait l'universalité, dont la source se trouverait dans l'activité pure ou *a priori* de la raison. On n'a pas été cependant sans observer, en lisant notre exposé, que cette éthique formelle n'est point si radicale qu'elle ne fasse certaines concessions à la matière de nos actes, aux données empiriques de la sensibilité, aux objets et aux conséquences de nos opérations. C'est qu'il ne suffit pas à un philosophe, fût-il Kant, de décréter énergiquement qu'il ne veut avoir aucun rapport avec la nature réelle et les objets de notre activité si ce n'est pour les régler et les limiter. La vérité est plus forte que les obstinations systématiques d'un puissant esprit. Il nous faut montrer ces revanches du vrai. Nous allons tâcher de relever les diverses contradictions internes que recèle la morale kantienne et qui font

voir constamment son formalisme en un conflit insoluble avec des données matérielles auxquelles il n'aurait point dû faire accueil s'il eût voulu être logique jusqu'au bout. Kant, qui aimait tant à relever les antinomes de la pensée humaine, n'a point su toujours voir les multiples antinomies inhérentes à sa propre pensée.

Considérons d'abord l'usage qu'il fait de la formule fondamentale de l'impératif, celle qui requiert, pour juger un acte au point de vue moral, d'en soumettre la maxime au critère de l'universalité ou de la non-contradiction. Dans certaines applications — nous ne disons pas toutes — peut-on dire que Kant en fait un emploi purement rationnel ? Ne fait-il pas, dans certains cas, reposer l'utilisation de son critère sur la nature réelle des actes, sur leur objet, sur les conséquences qu'ils entraînent pour notre sensibilité ? A cette question il faut, pensons-nous, donner une réponse affirmative. Cette critique a été maintes fois reproduite, mais, nous semble-t-il, sous une forme peu précise et même peu heureuse : il s'en est suivi que les défenseurs de Kant ont semblé en triompher sans trop de peine. Il importe donc d'en établir le bien fondé.

Reprenons un des exemples que nous avons donnés plus haut, à la suite de Kant : celui de l'homme qui se refuse à aider ses semblables dans le besoin. Notre philosophe condamne cette conduite en faisant observer que les actes d'insensibilité et de retour exclusif sur soi-même lorsqu'on les universalise sous la forme de loi, devraient *logiquement* empêcher les autres hommes de venir en aide à l'égoïste dans les nécessités de la vie, alors que cependant il lui faut nécessairement souhaiter leur sympathie et leur secours. Dans des cas pareils il est visible que le principe de la moralité ne reste plus purement *a priori*, mais qu'il s'y mêle des éléments étrangers à la forme de l'acte, qu'en particulier les conséquences de l'opération interviennent pour y jouer un rôle important. Certains ont pensé néanmoins que cette critique porte à faux. « Kant ne nie pas, comme on le lui a reproché à tort, écrit A. Fouillée, que notre volonté ait nécessairement un objet et une matière ; seulement il veut soumettre cette matière, la *nature*, à la forme régulatrice de l'universalité » (1)... « L'utilité n'est pas,

(1) A. Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains* (Paris, Alcan, p. 215)

pour Kant, le but suprême de la conduite comme elle l'est dans l'égoïsme ; elle est un simple moyen vers une fin relative dont la poursuite est permise *sous une condition*, à savoir la possibilité d'être universalisée, et c'est cette condition seule, toute formelle, qui est inconditionnelle » (1).

V. Delbos observe de même : « Si Kant a prétendu déduire les devoirs de l'impératif catégorique, il n'a pas prétendu en déduire, dans leur fond matériel, les actions par lesquelles les devoirs s'accomplissent ; il sait bien que ces actions se produisent dans le monde sensible, il n'en considère le contenu que pour autant qu'il se rattache à des règles ou a des maximes de la volonté, seuls objets de systématisation rationnelle » (2).

Ces répliques passent, croyons-nous, à côté de la vraie difficulté. On ne reproche pas à Kant d'appliquer le principe de l'universalité à des actes réels. En faisant l'exposé de son éthique, nous avons observé nous-même que la forme de la loi morale doit s'unir, pour nous donner le jugement de conscience, à la matière de l'opération considérée dans son objet, ses circonstances et les rapports qui l'unissent à nos tendances. On critique Kant de ce que, passant à l'application du critère de la non-contradiction, il fait, dans certains cas, reposer cette application sur la nature concrète de l'acte. C'est ainsi la matière de l'opération, qui, en dernière analyse, commande le jugement moral. Elle en devient le fondement ultime ; l'universalité n'en est que le fondement prochain qui s'appuie, à son tour, sur la matière comme sur son fondement dernier. Qu'est-ce qui, dans l'exemple cité, fait condamner le choix de l'homme qui vit exclusivement pour lui-même ? C'est, répond Kant, la contradiction que ce choix révèle lorsqu'on en fait une loi universelle des actes humains.

— Mais d'où provient cette contradiction, quels sont les termes opposés dont le contenu l'engendre ? C'est d'une part la tendance égoïste, d'autre part le désir du bonheur considéré chez celui-là même qui reste fermé à tout sentiment sympathique. Entre ces deux termes, lorsqu'on les met en présence, la contradiction jaillit ; ils se révèlent, par leur nature même, incompatibles. Si on

(1) *Ibid.*, p. 216.

(2) V. Delbos : *La philosophie pratique de Kant*, p. 364, en note, (Paris, Alcan, 1905).

l'universalise, la décision de l'homme qui se refuse à son prochain est la négation de son besoin de bonheur. Or, ne l'oublions pas, pour Kant, l'aspiration au bonheur est d'ordre exclusivement empirique ; elle n'est point de l'ordre rationnel. Par conséquent c'est sur un fondement sensible que, dans l'exemple donné, il fait reposer le critère de l'universalité. Il avait pourtant la prétention de donner à la morale des principes ayant, comme il dit lui-même, « une origine pleinement et entièrement a priori » (1). On voit qu'il n'a pas été toujours fidèle à cette intention première, ni respectueux des conditions qu'il posait aux lois de la conduite. Et cela se comprend sans peine. La méthode de l'universalisation, appliquée à la notion exclusivement rationnelle des actes de volonté, en faisant abstraction de tout ce qui y concerne les fins de nos tendances ou les résultats concrets de notre activité, ne l'eût pas mené fort loin dans la déduction des devoirs. Il lui a fallu inévitablement faire intervenir, pour déterminer un certain nombres de préceptes, les éléments matériels de nos opérations, et ceux-ci, une fois introduits, servaient fatalement de fondement au critère de l'universalité. Mais du coup le centre de gravité de son éthique se trouvait déplacé. Son système s'orientait, par certains côtés, vers des principes bien différents de l'impératif catégorique. Tout en voulant demeurer un pur formalisme rationaliste, il penchait vers le groupe des morales réelles et matérielles de la perfection ontologique. N'est-ce pas là une attitude incohérente ?

***

Où l'on voit encore un élément empirique se mêler au principe moral pour en détruire la pureté, c'est dans sa doctrine sur la « typique du jugement pratique ». Ayant posé la formule fondamentale d'après laquelle pour juger de la valeur d'une action il faut en porter la maxime à l'universalité, il sent le besoin, pour passer à l'application concrète de cette règle, d'un intermédiaire qui établisse en quelque sorte le contact entre le monde intelligible de la loi et le domaine sensible de notre conduite. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait éprouvé le même besoin, pour ce qui concerne la connaissance théorique, d'une transition

(1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 146.

entre les catégories de l'entendement et les données de la sensibilité. Sa théorie des « schèmes transcendantaux » la lui avait fournie. Ici également, dans le domaine de la raison pratique, il recherche, dirions-nous, le pont qui permette le passage du principe moral aux actes auxquels il faut l'appliquer. Il le trouve dans une formule de la loi que nous n'avons pas donnée dans l'exposé de l'éthique kantienne parce qu'elle n'y est point essentielle : « *Agis selon des maximes qui puissent se prendre en même temps elles-mêmes pour objet comme lois universelles de la nature* » (1). C'est sur le dernier mot que porte l'accent de la formule. Kant entend signifier par là qu'en les portant à l'universalité, il convient de considérer nos maximes pratiques non point comme des lois générales subsistant dans l'abstrait, mais comme les lois d'un ordre naturel dont nous ferions partie. Supposons, par exemple, qu'il faille apprécier la conduite de l'homme qui se refuse à venir en aide aux misères d'autrui. Il est certain que s'il considérait la maxime de ses actes comme la loi d'un ordre de la nature, il devrait refuser d'en être membre. « Car, fait observer Kant au sujet de cet égoïste, une volonté qui prendrait ce parti se contredirait elle-même ; il peut en effet survenir malgré tout bien des cas où cet homme ait besoin de l'amour et de la sympathie des autres et où il se serait privé lui-même de tout espoir d'obtenir l'assistance qu'il désire, par cette loi de la nature issue de sa volonté propre » (2).

Envisageant de la sorte la loi universelle de la raison sous la forme d'une loi de la nature, Kant croit avoir découvert le schéma qui permet de relier l'intelligible à l'empirique. D'une part la loi naturelle se situe manifestement dans l'ordre de l'expérience, d'autre part Kant veut qu'on ne considère en elle que la forme de la loi. On laisse ainsi de côté les éléments sensibles inhérents à la loi de la nature et qui eussent entaché la pureté de la loi du devoir lorsqu'on la transpose dans l'ordre empirique. La note de légalité, étant seule gardée, constitue un élément formel commun à la loi de la nature et à la loi rationnelle. « Donc, conclut Kant, il m'est... permis de me servir de la *nature du monde sensible* comme *type* d'une *nature intelligible*, pourvu que je ne transporte pas à cette dernière les intuitions et ce qui en dépend, mais que je me borne

(1) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 165.
(2) *Ibid.*, p. 142.

à y rapporter simplement la *forme de la conformité à la loi* (Gezetzmässigkeit) en général... car des lois, comme telles, sont identiques à cet égard, qu'elles tirent d'où elles veulent leurs principes de détermination » (1). Ainsi nous tenons le point de contact entre le devoir intelligible et l'ordre empirique des opérations, et néanmoins la loi demeure intacte dans sa pureté.

Sur ce dernier point nous pensons que Kant s'est fait illusion. Il n'est pas difficile de voir que la transformation de l'impératif en une loi de la nature le détermine intrinsèquement et y mêle un élément hétérogène. Il ne s'agit ici, d'aucune manière, d'un facteur externe à la loi qui en permettrait l'application à l'ordre des réalités concrètes, sans l'affecter en elle-même. C'est le contenu du principe moral qui se trouve atteint par des caractères matériels, et, qui plus est, cet élément sensible que Kant fait pénétrer inconsidérément dans sa loi rationnelle sert, du coup, à celle-ci, de fondement. Nous croyons avoir démontré ce dernier point dans la critique précédente. Nous n'y insisterons donc plus, et nous nous bornerons, pour achever de convaincre le lecteur, de faire état d'un nouvel exemple repris à Kant lui-même. Supposons le cas d'un individu qui se laisse aller au plaisir, sans vouloir développer ses facultés et ses talents naturels. Jugeons cet homme d'après le critère de la nouvelle formule « il ne peut absolument pas *vouloir*, fait observer Kant, que cela devienne une loi universelle de la nature ou que cela soit implanté comme tel en nous par un instinct naturel. Car, en tant qu'être raisonnable, il veut nécessairement que toutes les facultés soient développées en lui, parce qu'elles lui sont utiles et qu'elles lui sont données pour toutes sortes de fins possibles » (2).

---

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 123-4.

(2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 141.

Dans la *Doctrine de la Vertu*, Kant reprend ce jugement moral pour en accentuer encore le caractère matériel. : « Cultive, écrit-il, les facultés de ton esprit et de ton corps de manière à les rendre propres à toutes les fins qui peuvent s'offrir à toi, ignorant quelles sont celles que tu auras à poursuivre » (p. 32). Dans le commentaire qui accompagne ce précepte, Kant insiste assurément sur la nécessité de développer la nature raisonnable qui est susceptible de poursuivre toute fin en général : c'est là le caractère *a priori* de son principe. Mais il est visible qu'il y tient compte aussi, sans trop se l'avouer, d'une donnée d'expérience, à savoir que des fins fort diverses peuvent se présenter à nous, dont la pure raison ignore la nature, et par suite elles peuvent condamner une spécialisation étroite de nos facultés et requérir une culture générale de nos puissances physiques et intellectuelles. —

En termes plus simples, la volonté de l'homme qui se livre exclusivement aux voluptés est en contradiction avec les exigences naturelles qu'il manifeste — comme dit Kant lui-même — « en tant qu'être raisonnable ». Mais c'est là un retour, nullement déguisé, au principe « matériel » qui traverse toute la morale grecque : Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει. La pensée de Kant nous semble passer par une série de propositions dont chacune mène à la suivante : « Agis suivant la forme d'une loi universelle » — « agis suivant la forme d'une loi universelle de la nature » — « agis enfin suivant la nature ». Cette dernière transformation de sa doctrine manifeste l'élément matériel qu'il y avait mêlé, sans trop en avoir conscience, et, ce qui est plus grave, elle révèle le principe hétérogène qui, dans plusieurs cas, est sous-jacent à l'universalité formelle pour en commander l'application (1).

***

La formule de l'impératif, qui nous assigne comme fin morale la personne raisonnable en général et l'humanité en particulier, nous paraît également prêter le flanc à la critique.

Il est visible que pour Kant le respect du devoir, forme universelle de la raison, et le respect de la nature raisonnable, fin en soi, constituent une seule et même chose : raison et nature raisonnable ne sont-ce point là des termes convertibles entre eux ?

---

Dans la condamnation du mensonge, il est certain également que Kant ne se limite pas à ces considérations *a priori*, mais s'appuie sur la fin naturelle de la fonction du langage : « Un homme, écrit-il, qui ne croit pas lui-même ce qu'il dit à un autre (fût-ce à une personne idéale), a encore moins de valeur que n'en a une simple chose; car quelqu'un peut tirer parti de l'utilité de cette choee, puisque c'est un objet réel qui lui est donné ; tandis que, si en prétendant communiquer à un autre ses pensées, on se sert de mots qui signifient (à dessein) le contraire de ce que l'on pense, on se propose une fin qui va directement *contre la destination naturelle de la faculté de communiquer sa pensée*, et par conséquent on abdique sa personnalité. » (*Doctrine de la Vertu*, p. 88).

(1) On trouvera une critique analogue chez F Paulsen, dans sa monographie sur Kant. Le critère de l'universalité de la maxime « possède encore, fait-il observer, un certain sens lorsqu'il s'agit des commandements négatifs... mais les devoirs positifs opposent à une pareille déduction la résistance la plus décidée. » Et après avoir cité les deux exemples de Kant même, dont nous venons de faire état — celui de l'homme qui refuse de développer ses facultés et celui de l'égoïste qui n'entend pas aider ses semblables, — l'auteur fait cette constatation : « On le voit, Kant lui-même laisse ici tomber sa formule, il fait retour à ce que veut la volonté, à la matière du vouloir (et même du vouloir égoïste). Ainsi la réalité repousse avec violence sa construction intellectuelle. Néanmoins il ne la lâche pas ; il en reste, quant aux principes, à ceci : Toute déduction des devoirs en partant des fins est empirique, fausse et pernicieuse. » P. 337-338.

Mais cette identification des deux concepts n'est nullement certaine. L'universalité rationnelle, qu'est-ce donc, sinon une activité de la raison, une opération représentative ; et il est à remarquer que, de cette opération représentative, Kant retient exclusivement la forme, le moule dirions-nous, que l'entendement imprime à ses objets. Au contraire, la nature raisonnable, c'est non point l'acte cognitif, mais le sujet connaisseur, en tant qu'il possède la faculté de se représenter intelligiblement les objets. La nature raisonnable, c'est donc une fin réelle ou matérielle ; ce n'est pas une simple forme de la raison. Par conséquent, à l'idée du devoir pur, Kant a substitué une notion toute différente : celle d'une perfection réelle. Le formalisme subit par le fait de la deuxième formule un nouvel accroc : l'éthique criticiste verse encore une fois vers les morales matérielles. Un tel illogisme était d'ailleurs inévitable. Kant à beau écarter toutes les fins naturelles, condamner à titre de principe du devoir les divers objets de nos tendances. Il fallait tout de même, s'il voulait amener les hommes à l'obéissance au devoir, rattacher celui-ci à un intérêt quelconque, le rendre solidaire d'un objet de nos tendances naturelles. Dans le cas contraire, qui se fût soucié des prescriptions de la conscience ? « Du rejet général (des divers intérêts) Kant excepte un seul intérêt, à savoir l'intérêt de sa propre dignité comme fin à soi-même et comme législateur pour soi-même. Pourquoi ? Parce qu'il fallait bien rattacher, par quelque endroit, l'ordre moral à un intérêt. Et c'est pourquoi il excepte tout à fait arbitrairement l'intérêt de notre propre dignité » (1).

Du moment où il accepte l'humanité comme fin suprême, qui ne voit que notre philosophe abandonne le caractère catégorique de l'impératif ? Aussi bien, faire son devoir en ayant comme fin la nature raisonnable, n'est plus du tout faire le devoir exclusi-

---

(1) V. Cathrein : *Moralphilosophie*, p. 247. Le même auteur cite en note ce jugement de Willmann, qui confirme pleinement notre critique : « Aussi peu simple et clair est le langage de Kant, aussi peu sa doctrine des mœurs combat l'égoïsme. Celui-ci y atteint, bien plutôt, dans les sinuosités tortueuses de sa pensée (*Schlangenwindungen*) à une véritable déification de soi. A la place de l'égoïsme vulgaire, elle établit un égoïsme transcendantal, dans lequel le Moi ne suit pas sous une forme cachée ses inspirations, mais les proclame comme une loi ». O. Willmann : *Geschichte des Idealismus*. Tome III, p. 502, 1re édition.

vement pour le devoir. C'est pratiquer la loi en vue d'une fin distincte.

A cette objection, qu'on ne réponde pas, comme sans doute l'eût fait Kant, que la dignité de l'humanité dérive tout entière de la loi qu'elle émet et que, par conséquent, si l'on agit par respect pour la personnalité raisonnable on le fait, en dernière analyse, par respect pour le devoir lui-même. Car nous répliquerons : soit, dans la doctrine kantienne le principe, la source de la valeur de la nature douée de raison gît dans l'impératif; il reste néanmoins que cette nature est autre chose que le principe de sa dignité, que cette dignité qui lui est conférée est quelque chose d'intrinsèque et qui l'affecte, la détermine en elle-même. Or la nature raisonnable est, selon Kant, la fin suprême, pour laquelle le devoir doit être accompli. Il s'ensuit que le devoir se subordonne à une réalité autre que lui-même. L'impératif kantien est, du coup, devenu hypothétique.



Après les formules du principe moral, passons à l'examen du mobile qui, d'après Kant, doit y correspondre dans le sujet de la moralité. En d'autres termes, examinons sa théorie du respect. Cette doctrine nous semble également nuire à la rigueur logique et à l'unité de ses enseignements. Voulant situer dans le monde purement intelligible la loi et son action pratique, il pose comme principe qu'elle agit immédiatement par elle seule sur la volonté. Le problème critique, en morale, se résumera, pour lui, en ces termes : comment la volonté bonne est-elle liée, par elle-même, à l'impératif universel ? Il s'ensuit qu'il ne pourrait admettre — s'il était conséquent avec lui-même — la sensibilité à intervenir dans la pratique du devoir. Car il est évident que s'il lui fait jouer un rôle il entr'ouvre la porte aux morales matérielles. Mais comme, après tout, l'homme sensible existe, et qu'il ne suffit pas d'un simple décret pour s'en débarrasser, Kant se trouve bien forcé de se relâcher de son intransigeance. Seulement il n'admet qu'un unique mobile, sensible dans sa nature mais non point dans sa cause : le respect. Nous avons vu comment il s'est efforcé de l'exténuer de façon à le réduire à n'être plus qu'un reflet subjectif de la moralité dans la partie empirique de notre nature. Mais Kant ne peut empêcher la logique des idées de suivre leur chemin.

Si le respect est un simple retentissement de l'impératif dans la sensibilité qui se prosterne devant sa majesté, il reste que ce sentiment facilite la pratique du bien. Le refoulement de nos passions enlève l'obstacle au devoir. Kant, aussi bien, le reconnaît : « Par cela même, écrit-il, que la représentation de la loi morale enlève l'influence à l'amour de soi et l'illusion à la présomption, elle diminue l'obstacle pour la raison pure pratique et elle amène dans le jugement de la raison la représentation de la supériorité de sa loi objective sur les impulsions de la sensibilité, partant augmente relativement (par rapport à une volonté affectée par la sensibilité) le poids de la loi en écartant le contrepoids » (1).

Le respect du devoir n'est donc pas un simple produit, un phénomène sensible purement passif, un écho de l'impératif catégorique. Kant a beau ajouter : « le respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, mais c'est la moralité même con-considérée subjectivement comme mobile » (2). Il reste que ce sentiment joue un certain rôle, qu'il est actif et réagit sur la volonté, dont il subit à son tour l'action, pour lui faciliter l'obéissance à la législation morale.

Kant va plus loin. Le respect n'est pas seulement, par certains côtés, la souffrance que cause en nous l'empire de la loi et l'humiliation qu'elle inflige à nos penchants sensibles. Par d'autres aspects il nous élève, et Kant, à ce point de vue, l'appelle une « approbation de soi-même » (Selbstbilligung) (3) ou encore un « contentement de soi-même (Selbstzufriedenheit) (4), il l'identifie au « respect de soi-même ». Sous ce rapport, le respect se rattache à l'amour de soi et en est un dérivé. Mais, s'il est une forme de l'amour de soi, comment ne pas reconnaître qu'il est actif, comment aussi se refuser à admettre que son objet doit être matériel ? Car, défini dans les termes qu'emploie Kant, le respect nous fait obéir au devoir, tout en nous faisant rechercher l'élévation et la grandeur de notre moi. Or il est visible que cette fin conduit à une fin générale, de caractère nettement empirique pour lui : le bonheur.

Relevons, enfin, l'évolution qu'a subie la pensée de Kant, de la

---

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 135.
(2) *Ibid.*, p. 135.
(3) *Ibid.*, p. 144.
(4) *Ibid.* p. 214.

*Critique de la raison pratique* à la *Doctrine de la Vertu*, et qui établit, dans sa théorie du sentiment moral, une flagrante contradiction.

Il avait énergiquement posé le respect comme le seul mobile que l'impératif pût éveiller dans la sensibilité. Il l'avait représenté comme exclusivement postérieur à la représentation pure du devoir et à l'action qu'elle exerce sur la volonté. Or, dans la *Doctrine de la vertu*, il intitule un paragraphe : *Antécédents esthétiques de la capacité de l'âme pour les concepts du devoir en général* [1]. Il entend par là « *le sentiment moral, la conscience, l'amour du prochain et le respect de soi-même* » [2]. Il n'est donc plus question du respect comme étant l'unique sentiment moral ; d'autres revendiquent leur place à ses côtés. Au surplus, Kant les conçoit, en général, antérieurs au devoir. Ces qualités, affirme-t-il, « sont toutes des prédispositions (praedispositio) *esthétiques* et antécédentes, mais naturelles à être affecté par des idées de devoir, dispositions... que chaque homme possède et par la force desquelles il peut être obligé » [3]. Parmi ces prédispositions au devoir, Kant met en belle place le sentiment moral, c'est-à-dire le plaisir et la peine que procurent l'obéissance ou l'opposition aux préceptes de l'impératif. Il reconnaît dans la satisfaction morale une récompense de l'acte bon [4]. Il considère en général les sentiments moraux comme une aide efficace à la pratique du devoir : ils viennent seconder heureusement la détermination que la loi opère, par elle-même, sur la volonté [5].

Evidemment, nous sommes loin de la rigide et exclusive exaltation du respect et de la théorie de la raison pure, pratique par elle-même. Kant fait ici des concessions et, dans une certaine mesure, un retour vers les conceptions « esthétiques » de Shaftesbury, de Hutcheson et de Hume, qui avaient été un des stades de

---

(1) *Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt*. (*Tugendlehre*, p. 233. Edit. v. KIRCHMANN). – Nous traduirons d'après Tissot, p. 43, qui, en ce point, est plus fidèle que Barni.

(2) Trad. Barni, p. 43.

(3) *Doctrine de la vertu*, p. 43. Trad. Barni. Nous avons corrigé le texte du traducteur. « Sie sind insgesammt, écrit Kant, *ästhetisch* und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio), durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden ; Anlagen, welche... jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann », p. 233-4, édit. v. Kirchmann.

(4) *Doctrine de la Vertu*, p. 30. Trad. Barni.

(5) *Ibid.*, p. 55.

sa pensée en mouvement vers le criticisme. Mais reste à voir si dans cette doctrine oscillante il y a beaucoup de cohésion logique.

***

Un caractère qui frappe d'emblée dans cette morale et qui fut maintes fois souligné, c'est la valeur exceptionnelle qu'elle attribue à l'idée du devoir sous le rapport de sa certitude. Pour Kant, c'est là, avec le concept abstrait du bien qu'elle fonde, la seule notion appartenant à l'ordre purement rationnel et qui soit en même temps une connaissance, c'est la seule représentation objective que nous ayons du noumène.

On se demande tout naturellement : pourquoi mettre ainsi ce concept hors pair ?

La réponse à cette question ne ressort pas clairement des textes de Kant. Lorsqu'il s'agit de justifier l'idée centrale de son système, il devient extrêmement sobre ou peu limpide dans ces explications. Il fait plutôt allusion à des arguments en faveur de la transcendance du devoir qu'il n'en donne une vraie démonstration. Tâchons de mettre en relief et d'achever ces esquisses de preuves qu'une lecture attentive permet de glaner dans ses œuvres.

Parfois il considère la loi morale comme un fait unique de la raison, comme une donnée immédiate issue *a priori* de notre faculté intellectuelle et liée à sa structure considérée par la méthode transcendantale. Puisqu'il faut écarter toutes les données réelles et empiriques qui l'enveloppent et en ternissent la pureté, le devoir appartient de droit au monde intelligible. Il nous en donne une connaissance objective, il nous met en contact immédiat avec le noumène.

Concédons provisoirement à Kant que le devoir soit et doive être une forme pure de la raison. Rien ne prouve qu'il l'emporte, sur les autres données purement rationnelles en certitude ou en valeur représentative, au point de nous livrer accès dans le monde intelligible. Pourquoi serait-il supérieur aux autres idées pures ou *a priori* données immédiatement par la raison ? Quels caractères l'en distinguent essentiellement ?

— C'est que, pourrait répondre Kant, le devoir commande catégoriquement notre obéissance. Or il suit de là qu'il s'impose de la même manière à notre assentiment. Il semble bien que telle soit parfois la pensée du Philosophe de Koenigsberg. La loi du

devoir se présentant comme un impératif catégorique, il en induit qu'elle doit être également absolue dans l'ordre de la certitude, qu'elle ne peut appartenir à l'ordre phénoménal, mais au monde des noumènes. Car, s'il n'était point fondé objectivement dans le domaine de l'intelligible pur, l'impératif, du coup, serait simplement hypothétique, il n'aurait ni la force ni la dignité d'un commandement inconditionné.

Notons, d'abord, que ce raisonnement renferme un aveu. Il reconnaît que la forme du devoir, telle que nous la trouvons dans la conscience lorsqu'on en écarte les éléments empiriques, ne nous donne nullement une intuition sur le monde nouménal. Par lui-même, par ses caractères intrinsèques, l'impératif ne nous révèle directement ni que le monde intelligible existe, ni que lui-même s'y rattache. C'est seulement par une voie indirecte, grâce à une inférence inductive, que Kant en arrive là. Car le caractère absolu de la loi morale s'évanouirait, d'après lui, si le règne intelligible des fins n'existait pas, et si elle-même ne s'y reliait point. Or cette démonstration, pour être valable, suppose que le caractère absolument obligatoire des commandements moraux soit évident et certain par lui-même. A cette condition, on pourrait le prendre comme base d'élan pour remonter inductivement jusqu'à l'existence réelle des noumènes. Mais cette évidence et cette certitude intrinsèques n'appartiennent pas au caractère obligatoire de la loi morale. Tant qu'il ne nous est point démontré, par ailleurs, qu'un ordre objectif existe et qu'une Pensée parfaite en est le fondement, de façon que le devoir se trouve rattaché à des relations essentielles entre les êtres, et, en dernier ressort, à une Raison infinie, tant que cette démonstration n'est point produite, l'obligation du devoir demeure problématique pour la raison réfléchissante. Il reste loisible de supposer que l'impératif tient peut-être à la constitution subjective de notre esprit, qu'il est un legs de l'hérédité, un produit momentané de l'évolution, que le fond des choses d'où il émane est le produit d'un mécanisme aveugle et sans pensée. Toutes ces hypothèses — et combien d'autres encore — sont toujours possibles. Elles entraînent cette conséquence que le devoir — dont la conscience spontanée continue d'ailleurs à subir l'action contraignante — n'exclut point, pour la réflexion, la possibilité d'être une noble illusion. Comme le constate A. Fouillée, « le doute théorique supprime aussitôt le

caractère catégorique de la règle impérative. Ce caractère prend la forme d'une simple apparence résultant de notre nature, laquelle, au lieu de produire simplement ce qui arrive ou de commander simplement ce qui est, *commande* qu'une chose soit autrement qu'elle n'est et suppose le possible différent du réel. Dès que je me dis : « le commandement qui m'ordonne de me sacrifier est peut-être fondé sur une illusion, sur une fausse conception de l'univers et de ma propre essence », je ne me vois plus rationnellement obligé. Si j'éprouve encore ce qu'on peut appeler le *sentiment* de l'obligation, c'est que je subis malgré moi les impulsions de mes habitudes morales, de mes instincts moraux, qui ne sont peut-être eux-mêmes que des habitudes héréditaires » [1]. Pour que le caractère absolument obligatoire de la loi morale soit établi, pour qu'il s'impose à l'assentiment de notre raison, il faut précisément que nous puissions démontrer, d'ailleurs, la réalité de l'ordre objectif qu'il postule et l'existence de l'Etre parfait qui en est le fondement suprême. Aussi longtemps que cette preuve ne nous est point fournie, le devoir n'est pas établi rationnellement, en tant qu'il constitue un commandement inconditionné nécessitant en toute hypothèse et sans réserve notre obéissance. Or cette démonstration d'un ordre objectif de réalités distinct du monde phénoménal, cette preuve de l'existence d'une Raison infinie qui fonde cet ordre objectif, Kant se les a interdites dans sa *Critique de la raison pure* par toute autre voie que la démonstration basée précisément sur l'impératif catégorique. Il s'ensuit que l'obligation du devoir n'est point, chez lui, préservée des morsures du doute. On ne peut donc y trouver le point de départ solide d'une inférence qui nous ouvrirait un accès dans la région des noumènes. De sorte que la loi du devoir n'a point la valeur transcendante qu'il veut bien lui attribuer.

Kant invoque également, en faveur de l'objectivité de l'impératif, une considération d'un autre genre. D'après les conclusions de la *Critique de la raison pure*, pourquoi faut-il juger impossible la connaissance des objets qui dépassent le monde de l'expérience? C'est que, relativement à ces objets, nous ne pouvons avoir que des formes vides ou de pures idées : nous n'en possédons point une intuition à laquelle ces idées rationnelles pourraient s'appliquer.

---

(1) A. Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains* ,p. 187.

Quand il s'agit du devoir, il n'en est plus de même : le devoir n'est point un objet donné qu'il nous faudrait atteindre, mais un *acte à réaliser*. Par suite, la raison de l'impossibilité de la connaissance des objets intelligibles ne se vérifie plus ici. On peut légitimement admettre une connaissance valable grâce à la forme purement intelligible de l'impératif.

Remarquons tout d'abord que cet argument est purement négatif. Il se borne à montrer qu'il n'y a point, pour dénier à la loi du devoir le caractère de connaissance, les mêmes raisons que la critique de notre faculté représentative invoquait contre les autres objets intelligibles. Mais Kant, par là, n'établit point *positivement* la valeur objective qu'il attribue à l'impératif. Au surplus — et cette remarque touche au fond de la question, — il est bien vrai que le devoir, étant une norme de nos opérations, ne nous présente pas un objet tout fait, mais un acte à faire. Seulement il implique dans son concept la notion d'un objet intelligible sur lequel il se fonde et sans lequel il est inconcevable ; c'est la notion de la personne humaine, fin du devoir qui y trouve sa justification. Cet objet, de l'ordre nouménal, étant *donné* comme réalisé en chaque individu humain, ne peut, d'après les principes du criticisme, constituer le terme d'une connaissance rationnelle. Par suite, la loi du devoir qui y est essentiellement jointe et qui ne peut être conçue sans cette notion, partage son sort et sa caducité, elle participe à son incertitude à titre de connaissance rationnelle : elle aussi ne peut être qu'une simple idée, sans valeur proprement représentative.

On pourrait encore expliquer le privilège extraordinaire que Kant accorde à la loi du devoir, par la conception propre qu'il se fait de la vérité. « La doctrine kantienne du primat de la raison pratique, écrit M. Sentroul, repose au fond sur cette idée : si la vérité est une loi ce qui est par excellence la loi, représente par excellence le type d'une proposition vraie ; or c'est la loi morale absolue, catégorique, qui est par excellence la loi ; elle est donc en elle-même et par elle-même douée de vérité » (1). Mais si la légalité est pour Kant le caractère du vrai, il reste que la législation *a priori* de l'entendement est néanmoins, d'après lui, ce qui donne à notre connaissance son caractère relatif. Si nous n'attei-

(1) Ch. Sentroul : *Kant et Aristote*. 2e édition, p. 207. Paris, Alcan, 1913.

gnons pas la chose en soi, dans la représentation que la science nous donne du monde, c'est que nous n'entrons en contact avec celui-ci que par les formes catégoriques de l'esprit. Pourquoi ce qui est principe de relativité dans la connaissance théorique devient-il la source d'une connaissance absolue pleinement objective dans le domaine pratique ? Si le devoir est le type parfait de la loi, il faut *a fortiori* le déclarer relatif, essentiellement relatif à nous. Mais, du coup, nous sommes loin de la valeur unique de vérité que notre philosophe lui accorde.

Enfin, Kant paraît invoquer aussi, en faveur de l'impératif catégorique, le témoignage de la « raison commune » ou de la « conscience populaire ». « Que la raison pure, écrit-il, sans le secours d'aucun principe empirique de détermination soit *pratique* par elle-même, c'est ce qu'il a fallu prouver par l'usage vulgaire de la raison pratique en posant le principe pratique suprême comme un principe que toute raison humaine, en tant qu'elle est tout à fait *a priori* et indépendante des données sensibles, reconnaît naturellement pour la loi suprême de la volonté. Il fallait d'abord établir et justifier la pureté de son origine, en faisant appel au jugement même de cette raison commune, avant que la science pût s'en emparer, comme d'un fait antérieur à tous les raisonnements qu'on pouvait faire sur sa possibilité et à toutes les conséquences qu'on en pouvait tirer.... Cette justification des principes moraux comme principes de la raison pure, on pouvait l'établir aisément et avec une suffisante certitude par un simple appel au jugement de la raison commune » (1). Dans ces lignes de la *Critique de la raison pratique*, Kant ne fait, d'ailleurs, que résumer la méthode inductive suivie, dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, en vue de découvrir l'impératif catégorique dans sa pureté formelle. Il y plaçait effectivement le point de départ de toute sa recherche dans la « conscience populaire » comme dans un ferme fondement dont la solidité dépasse toute critique.

Etrange retour chez le sévère censeur de toutes les certitudes spontanées de l'humanité, étrange retour vers la « raison commune » si non vers le « consentement universel ». Tout a été dit contre

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 276. Trad. Barni.

cette philosophie paresseuse, dont il semblait que Kant, mieux que quiconque, dût être préservé depuis que Hume l'avait tiré de son sommeil dogmatique. « C'est une chose singulière, remarque très justement M. Cresson, de voir un philosophe comme Kant, qui intitule ses œuvres des Critiques, qui plus que personne a le sentiment de la nécessité des démonstrations *a priori*, dont le but est de se rendre compte avec une logique impitoyable de l'origine des manifestations universelles de la pensée, poser comme un fai absolument général, sans démontrer qu'il le soit, sans prouver qu'il doive l'être, l'existence d'un devoir dans toutes les consciences humaines » (1). Les historiens du kantisme peuvent expliquer cette étrange partialité en faveur de l'idée du devoir par les origines piétistes du Philosophe de Koenigsberg ; par l'influence de la noblesse morale et des idées religieuses de sa mère, par l'action de ses maîtres piétistes Schultz et Knutzen ; par l'influence des moralistes anglais, qui lui firent attribuer une sûreté exceptionnelle à la conscience populaire ; par l'action enfin de Rousseau, dont la lecture lui fit attribuer, à la voix de la conscience, la valeur d'une révélation de l'Auteur même de la nature. Ces explications historiques feront comprendre, dans une certaine mesure, ce fait extraordinaire qu'un des esprits les plus sévères qui fût jamais ait accepté, de confiance et, dirait-on, les yeux fermés, le concept du devoir. Mais du point de vue critique qui est le nôtre cette indulgence de Kant est une faiblesse patente de son système moral. Et, ne l'oublions pas, toute sa métaphysique sur le règne des fins, sur Dieu, la liberté, l'âme immortelle, repose sur le devoir, comme sur une tête d'épingle. Parce qu'il

---

(1) André Cresson : *La morale de Kant*. 2e édition, pp. 139-140. Paris, Alcan. On trouvera une critique analogue, amplement développée, dans A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains, livre IV. La morale kantienne, pp. 131 à 142. Paris, Alcan.

Kant lui-même reconnaissait l'insuffisance de la justification qu'il avait tentée de la nation du devoir. Les dernières lignes des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, constituent en somme un aveu d'impuissance à ce sujet : « Il n'y a donc pas de reproche à faire à notre déduction du principe suprême de la moralité ; c'est plutôt à la raison humaine en général qu'il faudrait s'en prendre, *si nous ne réussissons pas à expliquer une loi pratique inconditionnée* (telle que doit être l'impératif catégorique) *dans sa nécessité absolue*.... » « Et ainsi nous ne comprenons pas sans doute la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous comprenons du moins son *incompréhensibilité*, et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui s'efforce d'atteindre dans les principes aux limites de la raison humaine ». p. 209.

s'est abstenu d'établir cette base si exiguë, il faut bien en conclure que toute sa métaphysique ne s'appuie sur rien. Ce n'est donc pas sa *Critique de la raison pratique* qui a permis de relever les ruines philosophiques accumulées par la *Critique de la raison pure*.

***

Après avoir critiqué sa notion du devoir, passons à l'examen de sa doctrine du souverain bien. Ce n'est pas sans étonnement qu'on voit revenir dans sa morale, et en belle place, l'idée du bonheur que Kant semblait en avoir chassée à coups d'objections. Car son grand effort, en philosophie morale, est dirigé surtout contre l'eudémonisme. La douce mais irrésistible puissance du vrai a, encore une fois, triomphé de toutes les argumentations, elle a entraîné Kant à des concessions qui entament la logique de son systême.

Sans doute, dans sa théorie du souverain bien, le bonheur n'est qu'une fin subordonnée que conditionne le devoir. Il n'empêche que Kant fait prendre place à cette notion, d'après lui empirique, dans le bien suprême qui est en même temps notre fin dernière. Le bonheur n'est pas ainsi un simple moyen qui nous conduirait à notre terme ultime, il fait partie de celui-ci à titre d'élément intégrant. On reconnaîtra que c'est beaucoup d'accordé à l'eudémonisme. Aussi la raillerie de Schopenhauer n'est pas excessive. Il nous représente la vertu kantienne qui d'abord le prend de si haut à l'égard du bonheur, lui tendant ensuite la main pour toucher son pourboire. Kant n'a-t-il pas répété à satiété que la raison pure est pratique par elle-même, c'est-à-dire que la représentation de la loi universelle doit seule être admise à déterminer une volonté moralement bonne, à l'exclusion de tout mobile empirique, particulièrement de l'idée du bonheur ? Ne soutient-il pas que l'intervention de ce dernier concept est la ruine de la moralité ? Que signifie donc ce retour vers l'idée antique de la béatitude, si ce n'est que l'on peut difficilement aller jusqu'au bout de paradoxes tels que le formalisme absolu.

Mais Kant ne se borne pas à cette première contradiction de faire revenir la notion du bonheur dans l'idée du souverain bien, dont il semblait l'avoir exclue définitivement. Il fait de l'idée *matérielle* du bonheur une fin déterminable *a priori*, c'est-à-dire par la raison pure. « Il y a cependant, écrit-il, une fin que l'on

peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (en tant que des impératifs s'appliquent à ces êtres considérés comme dépendants), par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple *possibilité* mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent *effectivement* en vertu d'une nécessité naturelle : et ce but est le *bonheur*. L'impératif hypothétique qui représente la nécessité pratique de l'action comme moyen d'arriver au bonheur est *assertorique*. On ne peut pas se le représenter simplement comme indispensable à la réalisation d'une fin incertaine, seulement possible, mais d'une fin que l'on peut supposer avec certitude et *a priori* chez tous les hommes, parce qu'elle fait partie de leur essence ». [1] Enfin le bonheur est uni à la vertu, dans l'idée du souverain bien, par une synthèse *a priori*. Il suit évidemment de là que le bonheur ne peut être purement empirique. Faisant partie d'une synthèse *a priori*, cette notion doit elle-même pouvoir être déterminée *a priori*, c'est-à-dire exclusivement par la raison.

On nous objecterait à tort que dans la connaissance théorique en général les données sensibles sont également unies, d'après Kant, par des jugements synthétiques *a priori*, et que ceci ne leur enlève pas leur caractère empirique.

Les rapports synthétiques de la connaissance spéculative s'établissent immédiatement entre des concepts *a priori*. Et sous ces concepts vient de ranger la matière sensible qu'ils informent, de sorte que la synthèse a priori de l'entendement ne s'applique que médiatement au monde de l'expérience. Par exemple, le lien synthétique entre la cause et l'effet s'établit directement entre ces concepts et, postérieurement, par leur intermédiaire il subsume les données concrètes que nous nous représentons sous la forme de successions causales. Pour ce qui concerne la synthèse unissant le bonheur à la vertu, on ne peut comprendre comment le bonheur, tout en restant une notion matérielle et empirique,

---

[1] *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 127. Kant professait déjà la même doctrine dans la *Critique de la raison pure* : « Sans un Dieu, y écrivait-il, et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent bien être des objets d'approbation et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles d'intention et d'exécution, parce qu'elles n'atteignent pas ce but, naturel à tout être raisonnable, qui est déterminé a priori par cette même raison pure et qui est nécessaire (le bonheur) ». Traduction Barni, p. 372.

peut se lier *a priori* à l'autre terme. Il faudrait qu'un concept *a priori* vînt le subsumer. Mais ce concept, on le cherche vainement dans l'éthique kantienne : il n'y est pas même fait la moindre allusion. Au surplus, on se demande qu'elle pourrait bien être cette notion, sorte de double rationnel et *a priori* de l'idée empirique du bonheur. A moins que ce concept ne soit la notion sensible du bonheur, transportée dans le domaine intelligible et s'unissant par une synthèse *a priori* à l'idée de la perfection morale. Mais qu'est-ce qu'une notion empirique métamorphosée en un pur concept intelligible ? On voit l'incohérence nouvelle où tombe Kant en admettant que l'idée de la béatitude constitue un des termes du jugement synthétique *a priori* qui exprime la notion du souverain bien. Aussi l'on comprend le jugement sévère de Paulsen « Il faut dire : il est impossible de rencontrer une seconde fois dans l'histoire de la pensée philosophique quelque chose d'aussi incohérent en soi que la Critique de la raison pratique avec ses deux moitiés : l'Analytique et la Dialectique, la forme et la matière de la volonté, la loi et le bonheur » [1].

Sa théorie du souverain bien tombe encore sous le coup d'une autre critique. Le lien qui doit unir le bien et le bonheur n'est nullement d'évidence immédiate. Car la question se pose à la raison : « pourquoi la vertu requiert-elle le bonheur, et pour quel motif faut-il une proportion entre ces deux termes de façon que le degré de vertu commande la mesure de la béatitude ? » De ce problème, on cherche vainement la solution dans l'œuvre de Kant. De même que pour l'idée du devoir, il a repris, sans la contrôler ni la critiquer, la notion du souverain bien, qu'il trouvait dans sa conscience. Mais, de même qu'à propos de la loi morale, nous ne pouvons que dire notre étonnement en présence d'un pareil manque d'esprit critique chez un philosophe habituellement si sévère, dont la tâche propre semblait être de soumettre à un rigoureux contrôle les divers ordres de connaissances. Ajoutons à cela que, dans son éthique, la doctrine du souverain bien, particulièrement le lien entre la vertu et le bonheur, constitue le fondement de sa théorie sur Dieu. Aussi bien l'idée de Dieu intervient pour rendre réalisable l'union de la vertu et de la béatitude. Mais, comme Kant n'a nullement établi que ces

---

(1) PAULSEN : *Imm. Kant*, p. 327.

deux termes s'unissent nécessairement, il s'ensuit que le postulat de Dieu, faute de base, se tient dans le vide.

***

Nous venons de faire allusion à la théorie kantienne des postulats. Parmi ceux-ci, le plus important est, à coup sûr, la liberté. Faisons la critique de cette idée dans le Kantisme. Nous y trouvons une conception de l'homme, faite d'éléments inconciliables. Kant, en effet, se représente l'homme à la manière d'une sorte *d'homo duplex*, à la fois phénomène et noumène, libre et déterminé. Comment concilier cet enseignement contradictoire ?

Le monde phénoménal, où prennent place les divers actes de notre vie, tels qu'ils se révèlent à l'expérience externe et interne, est régi par la loi d'inflexibles successions. Les causes y nécessitent l'apparition des effets, sans que la liberté puisse jamais briser les chaînons du déterminisme. D'autre part, nos actions sont libres, en tant qu'elles plongent dans le monde nouménal. Et c'est le même homme qui fait ainsi partie de deux ordres diamétralement opposés, ce sont les mêmes opérations, qui d'un côté subissent la loi imposée par leurs antécédents, et qui d'un autre côté se donnent à elles-mêmes leur propre loi. Comment unir des doctrines à ce point opposées ? Comment empêcher que le déterminisme de nos actes ne réagisse sur leur liberté pour la détruire ? Comment empêcher que leur caractère autonome ne rompe la loi nécessaire qui s'efforce de les envelopper ? Et, pour suivre de plus près le pensée de Kant, supposons que le monde intelligible, le « règne des fins », soit le fondement des opérations phénoménales : il en constitue le support et, en quelque mesure, la substance. Mais du coup nos actes sont essentiellement libres, et alors comment peuvent-ils, en tant que soumis aux lois de l'espace et du temps, se caractériser par le déterminisme ?

Kant n'a jamais éclairci cette difficulté d'importance, il est demeuré à ce sujet dans les obscurités tortueuses qui lui sont habituelles et qui dérobent souvent les difficultés inhérentes à son système [1].

---

[1] A. Fouillée poussant cette critique à fond, montre, en termes fort heureux, que cette opposition entre la liberté nouménale et la nécessité phénoménale en vient à ruiner l'idée même de devoir, au moins dans le monde des actions concrètes

La doctrine kantienne de la liberté nous semble renfermer encore une autre antinomie. Aussi bien elle est faite de deux conceptions inconciliables, et, chose extraordinaire, de ces idées divergentes Kant a conscience, puisqu'il en vient souvent à les exprimer par des mots différents (1). La liberté (Wille 2) est, pour lui, la faculté qu'a notre vouloir de se donner à lui-même sa loi, c'est l'autonomie. Comme telle, la volonté libre se ramène à la raison pratique. D'un autre côté, la liberté (Willkür) c'est le pouvoir que possède la volonté de se déterminer dans l'indépendance des antécédents, d'être ainsi la source véritable de ses opérations, le principe réel d'une série d'actes. Dans cette dernière conception de la liberté, l'élément rationnel est subordonné à l'élément volitif.

Or on peut se demander, à la suite de Herbart (3), si la liberté se confond avec la raison pratique, si elle s'identifie avec la loi du devoir, comment est-il possible qu'elle y déroge. Et de cette difficulté inhérente à sa conception de la liberté, Kant lui-même s'est rendu compte : elle lui a semblé une énigme insoluble : « la

---

et perceptibles, le seul, en définitive, qui intéresse pratiquement la morale. « Nous avons beau, écrit-il, essayer par tous les moyens d'établir entre l'homme intelligible et l'homme sensible ce rapport qui, selon Kant, constitue le devoir : chacun reste ce qu'il est, l'un immuablement nécessité, l'autre immuablement libre. Le devoir concret supposerait une liberté s'exerçant dans le monde sensible lui-même et capable de le modifier *in concreto* : Kant, au contraire, a placé la liberté dans un monde transcendant ; il faut donc qu'il y place aussi le devoir ; mais précisément le devoir n'a plus de sens dans ce monde, où le bien idéal ne fait qu'un avec le bien réel. En somme, Kant admet la liberté pour rendre la morale possible ; mais la liberté telle qu'il l'entend ne rend la morale possible que là où celle-ci existe déjà et n'a plus besoin d'être possible, c'est-à-dire dans la raison et le monde des noumènes, et elle ne rend pas la loi morale possible là où celle-ci aurait besoin de le devenir, c'est-à-dire dans nos actions particulières et dans le monde des phénomènes ». A. Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 168. Paris, Alcan. Voir également pp. 213-214 du même ouvrage. On peut trouver une critique analogue dans le remarquable article du P. A. Valensin, Criticisme kantien, dans le Dictionnaire apologétique de A. d'Alès. Fasc. III, col. 756. Paris, Bauchesne.

(1) Sa pensée n'a jamais été ferme sur ce point et l'on en peut voir les fluctuations dans V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 434, en note.

(2) *Von dem Willen gehen die Gesetze aus ; von der Willkür die Maximen.(Rechtslehre*, p. 26). Ed. Von Kirchmann. *Das Begehrungsvermögen nach Begriffen... heisst ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst es Willkür ; .... Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst der Wille. Ibid.*, p.11-12.

(3) *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral*, p. 440-441. La même critique se trouve reprise dans Cathrein, *Moralphilosophie*, pp. 245 et 399.

liberté, écrit-il, ne peut jamais consister dans le pouvoir qu'aurait le sujet raisonnable de faire un choix contraire à la raison (législative), quoique l'expérience nous montre souvent qu'il en va ainsi (ce dont nous ne pouvons comprendre la possibilité » (1).

D'après la deuxième notion de la liberté, cette possibilité d'une désobéissance à la loi morale doit toujours être admise. Le libre arbitre, conçu comme l'indépendance à l'égard des motifs et mobiles, peut agir en conformité au devoir, mais aussi en opposition avec lui.

Entre les deux notions que Kant s'est formées de la liberté, on ne voit pas le moyen d'établir la conciliation.

Chose curieuse, cette opposition entre les deux notions qu'il se fait de la liberté, Kant lui-même s'est attaché à la souligner avec vigueur. Et, d'autre part, il s'efforce de les rapprocher en un seul concept et de les confondre en un objet unique.

Dans un passage très expressif de l'*Introduction* de la *Doctrine du droit*, il donne une série de raisons pour lesquelles on ne peut passer de la représentation de la liberté, faculté de faire ou de ne pas faire, d'opter pour le devoir ou pour le mal, à l'idée de la liberté identique à la raison pure pratique par elle-même.

Le caractère négatif du concept de liberté entendue dans le deuxième sens — tel que la raison théorique nous le fournit — le montre bien : sous ce rapport, la liberté est « une propriété qui consiste à n'être *nécessité* à l'action par aucun mobile sensible » (2). D'où il suit qu'elle ne peut être connue au moyen de la faculté de choisir librement entre le bien et le mal. De plus, l'une (Wille) est de l'ordre nouménal, l'autre (Willkür), appartient au monde phénoménal. Or le phénomène ne permet point de se représenter ce qui appartient à l'ordre intelligible. Troisième opposition : « Autre chose est accorder une proposition (tirée de l'expérience) ; autre chose, en faire un *principe d'explication* (pour le concept du libre arbitre) et s'en servir en général comme d'un caractère général de distinction (qui serve ici à distinguer ce concept de celui de *l'arbitrium brutum, s. servum*) (3) ; car on n'affirme pas dans le premier cas que ce caractère fait *nécessairement* partie du

---

(1) *Doctrine du droit*, pp. 37 et 38.

(2) *Doctrine du droit*, p. 37.

(3) Kant entend par là « l'arbitre qui ne pourrait être déterminé que par une *inclination* (un mobile sensible, *stimulus*) ». *Doctrine du droit*, p. 17.

concept, mais cela est indispensable dans le second » (1). Enfin la liberté phénoménale, en tant qu'elle implique la possibilité de s'écarter de la loi du devoir, marque une impuissance ; la liberté, par la faculté qui la caractérise de se donner à soi-même sa propre législation rationnelle, entraîne l'idée d'une puissance.

Ce sont là autant de motifs, pour Kant, de mettre en opposition les deux formes de la liberté.

Mais, d'autre part, il relie entre elles ces deux notions ainsi nettement distinguées et les rattache à une même réalité, dont elles semblent simplement caractériser la nature complexe. « La faculté de désirer, d'après des concepts, en tant que le principe qui la détermine à l'action se trouve en elle-même et non dans les objets, s'appelle une *faculté de faire, ou de ne pas faire, à son gré* »(2). Kant donne ainsi une notion commune sous laquelle les deux forme de la liberté peuvent prendre place. Elles apparaissent, de la sorte, comme les deux faces, distinctes pour la connaissance, d'un même objet.Faisant un pas de plus, il confond la volonté et l'arbitre. « Dans la volonté peuvent être renfermés non seulement *l'arbitre*, mais encore le simple *souhait*, en tant que la raison est capable de déterminer en général la faculté de désirer. L'arbitre qui peut être déterminé par la *raison pure*, s'appelle libre arbitre.... La *liberté* de l'arbitre est cette indépendance de ses *déterminations* par rapport aux mobiles sensibles ; c'est là le concept négatif de la liberté. En voici le concept positif : la liberté est la faculté qu'a la raison pure d'être pratique par elle-même » (3).

---

(1) *Doctrine du droit*, p. 38.

(2) *Doctrine du droit*, p. 11. Nous avons quelque peu modifié la traduction de Barni. Voici d'ailleurs le texte de Kant : « *Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in der Objekte angetroffen wird, heisst ein Vermögen, nach Belieben zu thun oder zu lassen* ».
« *Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der blosse Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann ; die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heisst die freie Willkür* »... « *Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe : dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist : das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein* ». P. 12. Edit: V. Kirchmann.

(3) *Doctrine du droit*, p. 12. Il est intéressant d'observer qu'autre part Kant n'affirme plus libre la volonté, alors qu'ici il lui attribue formellement cette note : « Les lois, écrit-il, procèdent de la volonté, les maximes de l'arbitre. Celui-ci est libre dans l'homme ; la volonté qui n'agit déterminée par rien d'autre que par la loi, ne peut être appelée ni libre, ni non libre... Il n'y a donc que l'*arbitre* qui puisse être appelé libre ». (*Doctrine du droit*, p. 37). Traduction Barni, légèrement amendée.
Ces oscillations de la pensée de Kant, montrent bien qu'elle n'était ni claire, ni cohérente.

Or si à la suite de Kant on confond, dans une même réalité, les deux notions qu'il se fait de la liberté on se heurte à des difficultés considérables. D'après la première notion, le vouloir adopte la loi, se la donne à lui-même, en vertu de l'autonomie. Mais puisque la liberté est un décret qui relève uniquement de nous, on peut se demander comment le décret qui produit la loi peut nous lier ? Ce qu'une décision qui n'est point rationnellement nécessitée a fait, une nouvelle décision peut, non moins librement, le défaire. Il suit de là que la liberté conçue comme la raison législatrice peut être renversée par un choix différent de la volonté, surtout si l'on se représente cette dernière comme l'indépendance à l'égard des motifs.

Si l'on part de la deuxième notion kantienne de la liberté, il faut reconnaître au vouloir le pouvoir de faire le mal, il faut donc que la volonté subisse l'action de mobiles autres que la loi pure de la raison, c'est-à-dire de mobiles matériels qui relèvent de la sensibilité. Mais alors la volonté ne peut plus se définir par son identité avec la raison pratique. Si les mauvaises actions, écrit A. Fouillée, « viennent de la liberté intelligible, il faut que la liberté puisse être déterminée en fait par un principe dépendant des conditions sensibles. Si elles ne viennent pas de la liberté, mais des conditions sensibles qui la limitent, elles ne sont plus œuvres de liberté, mais de la nécessité, et nous n'en sommes plus responsables » (1).

---

(1) A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 208.

La contradiction inhérente à la doctrine kantienne de la liberté n'a point échappé à M. Delbos. Mais sa critique indulgente tâche à l'atténuer et en essaye une solution : « il est possible, écrit-il, que l'ambiguïté apparente de sa doctrine se dissipe dans une certaine mesure, si l'on songe que, pour lui, la volonté c'est avant tout la faculté d'agir pour des principes, de subsumer par conséquent sous des règles les motifs ou mobiles qui la déterminent. Or ces principes et ces règles ont, au moins dans leur forme, quelque chose de rationnel qui, comme tel, ne se laisse pas réduire aux tendances subjectives particulières que souvent ils comprennent ; leur adoption est indépendante de toute condition antérieurement posée dans le temps, puisque c'est par elle seulement que les actes sont donnés dans le temps ou y deviennent susceptibles d'être moralement qualifiés. Toute volonté est donc libre, même lorsqu'elle n'use que d'une raison empiriquement conditionnée, parce que c'est tout de même la raison qu'elle met en jeu dans le choix qu'elle fait de ses règles de conduite. Ainsi la raison, dans le rapport qu'elle a avec la faculté de désirer, peut ne fournir d'elle qu'une forme capable simplement d'embrasser les objets matériels et d'en faire des principes d'action ; ou bien elle peut fournir en plus un contenu adéquat à cette forme, la représentation d'une loi inconditionnée, par elle-même déterminante ; dans les deux cas la volonté est libre » (*). Il est bien vrai, répondrons-nous, que

(*) *La philosophie pratique de Kant*, p. 456-7.



Passons de l'examen du postulat de la liberté, à l'étude critique du postulat de Dieu. Kant semble ne pas s'être douté qu'il introduisait, par la croyance en Dieu, au cœur de son éthique de l'autonomie et de l'humanité fin en soi, de nouvelles oppositions. Comme nous allons le voir, le Dieu créateur et parfait étant admis, toutes les perspectives de la doctrine kantienne se trouvent totalement changées, au point que par l'adoption de cette idée Kant implicitement a détruit sa morale.

Que devient en effet sa doctrine de l'autonomie, s'il existe un législateur suprême, source de la loi du devoir ? Comment peut-il encore soutenir que nous sommes l'origine première de la législation morale, si Dieu a créé, avec l'univers, notre nature raisonnable et, par suite, la loi qui en dérive. Il est évident que l'autonomie, au moins au sens absolu que Kant lui a donné, doit disparaître, lorsqu'il en vient à accepter l'existence de Dieu : du coup, le point de vue de l'hétéronomie doit devenir prédominant. Mais il est impossible de tenir à la fois les deux affirmations comme Kant le fait : d'une part la raison autonome, législatrice dans le règne des fins, et, d'autre part, le Dieu également législateur premier. « Aussi, écrit-il M. Cresson, y a-t-il dans son système, deux courants de pensée qui ne se fondent pas ; et s'ils paraissent se fondre ce ne peut être, par suite, que par le prestige de raisonnements sophistiques. On ne peut concevoir le devoir à la fois comme une loi que l'être s'impose à lui-même et comme un ordre que Dieu lui donne. Il faut choisir. Kant n'a pas choisi ; il n'a pas davantage fondu les deux conceptions pour n'en faire qu'une seule. C'est par là qu'il prête le flanc à la critique » [1]. Il semble bien, toutefois,

---

dans la pensée de Kant la volonté se décide toujours, que nous agissions bien ou mal, en vertu d'une règle rationnelle. Ce jugement qui nous détermine, c'est ce qu'il appelle la *maxime* de notre acte. Ce n'est donc point l'objet, à proprement parler, qui détermine notre vouloir, même lorsque nous nous décidons en opposition à la loi morale. Toujours un jugement rationnel nous fait agir. Dans le cas de l'acte mauvais, cette maxime est en opposition avec le devoir ; elle s'y conforme lorsque nous agissons bien. Mais il est faux, pensons-nous, de voir dans l'adoption d'une règle rationnelle quelle qu'elle soit la définition adéquate de la liberté, telle que Kant l'a comprise. Maintes fois il a notamment défini celle-ci en l'identifiant avec la raison pratique ou la loi rationnelle. Sa théorie de l'autonomie, sa dernière formule de l'impératif et sa manière de résoudre le problème critique du devoir deviendraient incompréhensibles si l'on ne supposait cette définition de la liberté.

[1] Cresson : *La morale de Kant*, p. 208.

que Kant ait eu une certaine conscience de la difficulté nouvelle qu'il insérait dans son système. Mais il n'en a qu'une vue peu nette et il en ébauche une solution qui est plutôt une défaite. Dans l'*Introduction* de la *Doctrine du Droit*, il essaye de résoudre l'antinomie. « Celui qui commande (*imperans*) au moyen d'une loi est *législateur* (*legislator*). Il est l'auteur de l'obligation d'agir suivant la loi, mais il n'est pas toujours l'auteur de la loi même ».... « La loi qui nous oblige *a priori* et absolument par notre propre raison, peut aussi être représentée comme émanant de la volonté d'un législateur suprême, c'est-à-dire d'un législateur qui n'ait que des droits et point de devoirs (par conséquent de la volonté divine) ; mais on ne fait ainsi que concevoir l'idée d'un être moral dont la volonté est une loi pour tous, sans pourtant regarder cette volonté comme cause de la loi » (1).

Nous ne voyons là que l'affirmation parallèle de deux doctrines que l'on s'essaye vainement à concilier. Car, si Dieu est législateur, si la loi émane de lui, comment n'en est-il pas l'auteur ? Si sa volonté nous régit, comment n'est-il point cause de la loi ? Et comment est-il possible de présenter encore notre propre raison comme autonome et législatrice suprême dans le monde moral ? Les distinctions de Kant ne donnent point le mot de l'énigme.

Dans son ouvrage *La religion dans les limites de la pure raison*, il aperçoit un mystère dans cette opposition entre le Dieu législateur et la liberté humaine. Il l'appelle le mystère de la vocation et il en fait un aspect de la Trinité chrétienne, qu'il interprète, comme les autres dogmes du christianisme, en fonction de la morale de l'impératif. Le Dieu législateur correspond à la Paternité divine... Bref, Kant, sans le résoudre, pose ici le problème sous une forme symbolique et, tout en ayant le désir d'accorder quelque satisfaction à l'esprit, il augmente encore les obscurités inhérentes à sa morale de l'autonomie.

L'affirmation de l'existence de Dieu est encore en contradiction avec d'autres points de l'éthique kantienne. Dieu une fois admis, il ne faut pas seulement le reconnaître comme le principe premier de tout ce qui existe, mais encore comme la fin suprême de tout l'ordre créé, y compris le monde moral. Or, pour Kant, l'ordre du devoir est d'une si éminente dignité, qu'il constitue

---

(1) *Doctrine du droit*, p. 38.

à la fois la fin pour laquelle Dieu a créé l'univers et la fin ultime que l'homme doit assigner à son activité.

Mais comment Dieu peut-il avoir comme fin suprême le monde de la vertu, qui, en tant qu'elle appartient à l'ordre des choses créées, est évidemment moins parfait que lui-même ? A cette question on ne répondrait pas en disant que, pour Kant, la perfection morale s'identifie avec la perfection de la nature divine et qu'ainsi il ne répugne nullement qu'elle constitue la fin de l'Etre infiniment saint. Car cette réponse renferme déjà une modification de la doctrine de Kant sur la fin suprême. Elle concède que l'ordre du bien, *dans sa partie créée*, ne peut être la fin ultime de Dieu. Du coup l'impératif n'est plus le but dernier de la création. Ce qui seul, d'après cette réplique, pourrait être la fin de Dieu, c'est la perfection morale en tant qu'il la réalise. Or il suit de là inévitablement que la nature divine elle-même est la fin de toutes choses. Même si l'on se refusait à admettre la doctrine d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin, d'après laquelle l'opération de Dieu est identique à son essence, à tout le moins faut-il accepter que la perfection de l'acte divin ne peut être supérieure à la perfection de sa nature, étant donné qu'il en dérive. D'où il résulte que, si la perfection de son opération sainte est la fin que Dieu s'assigne en créant l'univers, il en sera de même de sa perfection essentielle. C'est pour lui-même, par amour pour son essence infiniment parfaite, que Dieu crée le monde. Ce dernier est donc suspendu et subordonné tout entier à ce terme suprême. Il s'ensuit que les opérations de l'homme, qui font partie de l'univers, sont orientées à la même fin. Dieu dans son essence en est nécessairement le terme ultime. La vertu, perfection créée que réalisent nos actes, ne peut être notre fin dernière, pas plus que la nature raisonnable. Dès qu'il pénètre dans sa doctrine kantienne, Dieu y prend nécessairement place, à titre de terme suprême. Kant aurait bien voulu faire sa part à Dieu, à condition qu'il ne fût pas trop exigeant. Mais en philosophie, pas plus que dans sa propre vie, on ne peut logiquement faire sa part à Dieu. Il faut ou bien qu'on l'écarte résolument ou bien qu'avec Pascal on s'écrie : « Seigneur, je vous donne tout » (1)...

(1) *Le Mystère de Jésus*, Fr. 553, éd. Brunschvicg. Paris, Hachette.

* * *

Jusqu'ici nous n'avons relevé que les contradictions internes de l'éthique de Kant. Mettons-la maintenant en rapport avec l'ensemble du système critique, nous pourrons apercevoir une antinomie nouvelle, plus générale et plus grave qui divise en elle-même sa doctrine tout entière.

On a souvent parlé d'une opposition formelle entre les deux Critiques, l'une établissant le phénomènisme total de la connaissance, l'autre nous ramenant avec le devoir au monde de l'absolu [1]. Mais une contradiction aussi radicale n'existe pas, pensons-nous, entre les deux Critiques. Dans l'une, Kant renferme bien notre connaissance scientifique dans le monde phénoménal, mais il ne déclare jamais que l'idée du devoir s'y trouve comprise. En réalité il situe la loi morale parmi les idées pures de la raison, dont il admet la valeur à titre non point de connaissances mais de représentation rationnelles, à titre aussi d'objets inévitables des tendances de notre esprit. En somme, il n'a point donné, dans sa première Critique, de précision plus grande au sujet de la valeur propre à cette idée exceptionnelle et même unique qu'est à ses yeux la loi du devoir. Cette question, demeurée en suspens, la *Critique de la raison pratique* a eu mission de la résoudre, et dans le sens que l'on sait.

Cependant il faut bien relever entre les deux Critiques une opposition, sinon des doctrines, au moins de l'orientation des doctrines. Il est manifeste, pour nous, que l'esprit de Kant est emporté, ici et là, dans des directions divergentes. D'un côté, point de connaissance scientifique, déclare-t-il, où les formes de l'entendement ne se réalisent, par l'union à la matière sensible, sous les conditions de l'espace et du temps. Le jugement synthétique a priori, pour avoir une valeur cognitive, doit être immanent à l'expérience. Du noumène nous ne savons rien, si ce n'est qu'il existe. Les idées par lesquelles nous nous le figurons, sont de simples possibilités qu'on peut penser, qui valent peut-être comme

---

(1) Voyez par exemple cette objection chez Cresson : *La morale de Kant*, p. 161 et suivantes ; A. Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 131 et p. 239 ; Ch. Sentroul : *Kant et Aristote*, p. 280, 2e édition, 1913 ; Zeller : *Vorträge und Abhandlungen*. Tome III, p. 156 ; Cathrein : *Moralphilosophie*. Tome I, pp. 241 et 242.

principes subjectifs d'unification où s'achève la synthèse de notre savoir, mais qui ne se rapportent point par elles-mêmes à un ordre objectif.

Avec la *Critique de la raison pratique*, changement de front. Le devoir n'est admissible que s'il exclut toute matière, toute donnée empirique. Il est constitué par un jugement synthétique pur, en droit et non pas seulement en fait, de tout alliage sensible. Plus que cela, cette idée de l'impératif nous met en contact direct avec les noumènes dont nous tenons ainsi au moins une connaissance objective. Cette représentation transcendante, enfin, confère aux idées pures qui ont avec elle quelque lien la valeur de croyances symboliques, relatives à l'intelligible (1).

Il est évident que nous sommes en présence de deux philosophies, qui, sans doute, ont des relations et des affinités, mais qui se meuvent dans des plans divers et superposés. L'une est nettement subordonnée à l'expérience, l'autre orientée vers le monde supra-sensible. L'une donne en quelque sorte les prolégomènes critiques au positivisme qui se développe au cours du XIX[e] siècle; l'autre annonce les vastes constructions métaphysiques où la pensée allemande se complut après Kant (2).

---

(1) Le germe de cette opposition entre la raison théorique et la raison pratique, se trouve, comme l'a très bien vu Ch. Renouvier, au sein même de la première des *Critiques*. Après y avoir considéré la faculté intellectuelle comme essentiellement conditionnée par les formes *a priori*, et avoir condamné, par suite, la *connaissance* du noumène, il admet cependant la possibilité de la *pensée* de ce même noumène. Là se trouve, observe Renouvier, « la grande, la vraie, l'unique contradiction » (*) du kantisme. Il n'est pas admissible que les mêmes choses en soi qui nécessairement seraient, au dire de Kant, soumises à la législation de notre esprit et, par suite, atteintes uniquement sous la forme phénoménale, puissent, malgré cette même législation qui les conditionne, entrer dans notre esprit, sous la forme même d'une pensée. Et c'est dans cette contradiction interne à la *Critique de la raison pure* que se trouve le principe des deux philosophies dont nous relevons l'opposition, l'une, limitée au monde phénoménal, l'autre orientée vers l'intelligible pur.

(*) *Année philosophique*, 1896. Ch. RENOUVIER : *Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu*, p. 10. Voir notre ouvrage : *Le néocriticisme de Ch. Renouvier* Chapitre II. Renouvier et Kant.

(2) Comme on l'a très exactement dit, ce dualisme des deux Critiques se rattache, chez Kant, à deux définitions divergentes qu'il donne de la vérité : « la première définition, écrit M. Ch. Sentroul, tenait compte surtout de la nécessité, imposée à la connaissance, d'être *objective* ; la seconde définition considérait plutôt les conditions de la *normalité* de la connaissance. La première tient compte surtout de la passivité du sujet connaissant ; la seconde, de sa spontanéité. La première se souvient avant tout de l'intuition, élément sensible du jugement ; la seconde, du concept, son élément intellectuel. La première met en vedette la matière du savoir, fournie par l'élément premier de l'intuition ; et la seconde, la forme du savoir constituée par tout le mécanisme de la synthèse *a priori* ». *Kant et Aristote*, p. 276.

Il nous paraît d'une indulgence excessive de voir, avant tout, les transitions qui permettent le passage de l'une des deux Critiques à l'autre, pour laisser dans l'ombre les tendances opposées que manifestent ces deux ouvrages. C'est pourtant ce que fait M. Delbos : « Il ne faudrait pas croire, écrit-il, que les deux *Critiques* représentent deux directions de pensées absolument différentes. La *Critique de la raison pure*, en effet, est dirigée aussi contre les thèses qui tendent à considérer les objets donnés comme des choses en soi ; elle montre que ces objets, tombant sous les formes *a priori* de l'intuition sensible, ne peuvent être que des phénomènes : d'où une notion de l'expérience qui la lie et la subordonne, comme ensemble de phénomènes, à la puissance législative de la raison. C'est cette même puissance législative de la raison qui se trouverait détruite ou compromise si l'on admettait, au point de vue pratique, que des mobiles empruntés à la sensibilité sont susceptibles de déterminer le principe moral ; il ne s'agirait plus alors d'une expérience conçue comme champ d'application de la raison, mais d'une expérience appelée à justifier la loi pratique. Un certain empirisme dogmatique reparaitrait donc, que la *Critique de la raison pure* avait précisément exclu » (1). Sans doute, l'importance et la valeur de la législation *a priori* de la raison est mise en relief dans l'une et l'autre *Critiques* ; il n'empêche que dans la première, au détriment de la métaphysique rationnelle, Kant lie étroitement cette législation à l'expérience, et dans la seconde il l'en délivre pour lui donner un essort toujours plus ample.

Car, de plus en plus, il pénètre dans ce monde de l'intelligible pur où le devoir l'a ramené. Une bonne part du kantisme, après les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, est orientée vers la découverte du monde nouménal. Ce que le devoir et l'ordre du bien nous en donnent par eux-mêmes est, en somme, modeste. Mais déjà l'idée du « règne des fins » nous en procure un accroissement de représentation. Les êtres raisonnables se trouvent

(1) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 109-110, note 64. M. A. Hannequin, dans la préface qu'il a écrite à la traduction de la *Critique de la raison pure*, de MM. Pacaud et Tremesaygues, se refuse également à voir l'antinomie qui sépare la philosophie théorique de Kant et sa doctrine pratique. « De la science à la moralité, ou de la connaissance spéculative à la pratique, écrit-il, il s'en faut.... qu'il y ait cette opposition ou même cette séparation radicale sur laquelle on a tant insisté, au point d'en tirer prétexte pour parler d'une contradiction entre les deux *Critiques* ». P. XII.

situés, par-delà le monde phénoménal, dans une sorte de la Cité de Dieu — cette expressive comparaison est de V. Delbos — où tous sont à la fois législateurs et fins en soi. Puis le voile qui couvre le noumène devient de plus en plus diaphane. Nous adhérons, par la foi, aux postulats de la liberté, de l'âme immortelle, de Dieu (1). Dans sa *Critique de la Faculté de juger*, Kant, ayant senti l'opposition trop marquée qu'il avait établie entre le monde de la nature et l'ordre de la moralité, cherche un intermédiaire entre eux, dans la notion du beau, et nous l'y voyons faire reposer cette dernière sur l'idée des supra-sensibles. Le jugement de goût qui nous fait éprouver l'impression esthétique dérive, selon lui, de l'accord entre la représentation d'un objet et nos facultés, l'imagination et l'entendement. Mais d'où provient cette harmonie entre l'objet et le sujet, qui appartiennent l'un et l'autre au monde phénoménal ? Kant place le fondement de cet accord dans l'intelligible. A ce point de vue, le monde nouménal remplit dans l'esthétique de Kant un rôle analogue, dans une certaine mesure, au Dieu ordonnateur de l'harmonie préétablie de Leibniz. Et, en tant que par l'accord qui le constitue il révèle le monde intelligible de la liberté, le beau est, pour Kant, le symbole de l'ordre moral. Dans sa troisième *Critique*, encore, Kant rattache le sublime aux idées de la raison. Le sentiment du sublime naît, en nous, d'après lui, d'une disproportion entre l'imagination et la faculté rationnelle. Celle-ci conçoit l'idée d'une grandeur absolue, se suffisant à elle-même. Or, à propos des objets d'expérience, notre puissance imaginative s'efforce, par ses productions, d'égaler cette conception rationnelle, et, comme elle y est malgré tout impuissante, son effort nous fait éprouver l'impression du sublime. Impression mélangée, car à la peine qu'engendre l'insuffisance de l'imagination vient se joindre le plaisir que nous procure le sentiment de notre puissance rationnelle, capable de s'élever, dans l'ordre intelligible, jusqu'à l'infinie grandeur. On le voit ici encore,

(1) Dans sa *Doctrine du droit*, notons-le en passant, il appelle les croyances morales relatives au supra-sensible des *connaissances* pratiques. Voici le passage : *so wird er weniger befremden, diese Gesetze, gleich mathematischen Postulaten, unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muss* ». *Rechtslehre*. P. 26. Edit. v. Kirchmann (Traduction Barni, p. 36).

le fondement du sublime gît dans le supra-sensible, car nous ressentons ce sentiment esthétique, parce que, grâce à nos idées, nous faisons partie d'un monde purement rationnel.

La *faculté de juger*, qui fait l'objet de la troisième critique kantienne, comprend, outre le jugement esthétique, le jugement de finalité ou téléologique. Or, au sujet de ce dernier, se pose le problème : comment concilier la causalité finale avec la causalité mécanique ? Kant résout l'opposition entre les deux sortes de causes en recourant, encore une fois, au monde supra-sensible. Il admet, sous les phénomènes dont nous expliquons les rapports, à la fois au moyen des successions causales et de l'orientation vers certaines fins, un principe, un fondement qui échappe à notre faculté représentative. Au sein de ce noumène sous-jacent au monde phénoménal, doivent se concilier, sans que l'une détruise l'autre ou même lui nuise, la causalité efficiente et le finalisme.

Dans son ouvrage : la *Religion conçue dans les limites de la simple raison*, nous voyons qu'il distingue la religion historique, qui appartient au monde sensible, de la religion naturelle ou morale, qui se situe dans un monde transcendant. C'est dans ce monde qu'il place la chute originelle. Car le mal radical qui a vicié chacun de nous s'est produit, d'après lui, hors du temps, dans ce domaine de l'intelligible pur auquel appartient, d'ailleurs, la liberté.

A la fin de sa vie, tel que nous les font connaître les notes de Kant de cette époque, ses préoccupations étaient entièrement dirigées vers une métaphysique qui eût été une transposition critique des concepts de l'ancien rationalisme. Sans doute, il accentuait, à cette époque, le caractère subjectif de l'idée de noumène. Il n'empêche qu'il rêvait à ce moment d'une synthèse sur Dieu, le monde et l'homme, qui eût restauré bien des idées de la métaphysique antérieure, interprêtées en fonction de son criticisme (1).

En voyant Kant faire ainsi, en bien des points, retour à ce monde intelligible, objet des Idées rationnelles, qu'il superpose à l'ordre de l'expérience, on le rapproche sans peine — tout en se gardant des comparaisons forcées — de Platon, à qui il avoue lui-même avoir repris le terme d'Idées. C'est une conviction à laquelle d'autres, avant nous, sont arrivés en étudiant la philo-

(1) Voir Delbos : *La philosophie pratique de Kant*, p. 748.

sophie kantienne : ce système renferme beaucoup de platonisme. Schiller voyait déjà dans le livre de Kant sur la *Religion dans les limites de la simple raison* « une explication — plus platonicienne il est vrai qu'exégétique — du Christianisme »(1). Au Philosophe de l'Académie, Kant se rattache par l'intermédiaire du spiritualisme traditionnel, qui toujours constitua en quelque sorte le sous-sol de ses théories, base immuable sous l'évolution longue et compliquée qu'elles subirent. « Au fond, écrit très justement M. Delbos, l'œuvre de Kant s'appuie sur tout l'ensemble des conceptions élaborées par le rationalisme traditionnel, plus particulièrement par le rationalisme de Platon et par celui de Leibniz : seulement, elle n'admet pas que ces conceptions soient indifféremment affectées à tout emploi ou qu'elles soient constitutives de la vérité sur un même plan ; elle les considère non pas comme déterminées dans leur sens et leur valeur par la réalité dont elles paraissent être les expressions, mais comme susceptibles de se déterminer par la fonction qu'elles sont aptes à remplir ; elle les mesure, autrement dit, moins à leur puissance de représenter des choses en général qu'à leur puissance de s'actualiser utilement. Or, à des degrés et à des points de vue divers, il n'est aucune des notions fondamentales du rationalisme qui, dans la doctrine de Kant, ne finisse par recevoir la consécration d'un certain juste usage » (2). En d'autres termes, le kantisme est une

---

(1) Lettre à Fischenich du 20 mars 1793 (*Briefe*. Edit. Jonas, III, 305-6), cité par M. Delbos, *La philosophie politique de Kant*, p. 684, en note.

Nous retrouvons un jugement analogue chez F. Paulsen : « C'est là, écrit-il, le platonisme de Kant, qui se manifeste ici la forme fondamentale de sa conception philosophique. La Critique de la raison pure et la Critique de la raison pratique se tendent la main pour fonder une conception éthique-religieuse sur la base d'un idéalisme objectif, qui au reste par ses caractères essentiels est plus ancien que la philosophie critique... Le criticisme, considéré dans son ensemble, se présente, de ce point de vue, comme la nouvelle méthode de fonder une métaphysique platonicienne. » *I. Kant*, p. 315.

(2) Delbos : *La philosophie pratique de Kant*, p. 195-6. Autre part, M. Delbos caractérise, avec plus de précision encore, l'influence de la métaphysique leibnizienne sur l'esprit de Kant : « Ainsi, à des moments et à des degrés divers de sa pensée, Kant est resté lié à Leibniz soit par un sens imaginatif de l'action et de la destinée des êtres hors de la réalité donnée et de la vie présente, soit par une adhésion personnelle à des thèses spiritualistes qui renforcent pour lui les conclusions publiques et officielles de la critique contre le dogmatisme matérialiste, soit enfin par la reconnaissance de ce qu'il y a de fondamentalement vrai dans le platonisme inhérent à la monadologie « Les doctrines de Leibniz, a dit justement le philosophe anglais Thomas Hill Green, forment l'atmosphère permanente de l'esprit de Kant (Works III p. 134). ». — V. Delbos : *La philosophie pratique de Kant*, p. 141, en note.

philosophie qui s'élabore avec originalité sur un thème ancien et qui transpose, d'après les résultats d'un critique *a priori* de la faculté représentative, les enseignements de Leibniz et de Platon.

Bien entendu, cette influence de la Métaphysique rationaliste n'est pas la seule qui ait agi sur l'esprit de Kant. Le philosophe de Koenigsberg devait à son éducation et aux études qui font l'histoire exclusive de sa laborieuse existence, trois grandes directions de la pensée. Outre le rationalisme qui le rattache au grand courant métaphysique du passé et qui, d'autre part, en fait un ascendant, malgré lui, de Fichte, de Hegel et de Schelling, il avait cette foi enthousiaste dans la science positive, par laquelle il est, dans l'histoire des sciences, le disciple de Newton et le précurseur de Laplace ; il gardait au cœur un respect fervent pour la loi morale, qu'il devait à son éducation piétiste et qui le situe dans l'histoire de la pensée protestante. « Deux choses, dit-il dans une phrase célèbre, au terme de sa *Critique de la raison pratique*, remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes...: *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi* » [1]. A ces deux objets, il eût pu ajouter la raison qui domine, règle, et, en un sens, produit l'un et l'autre. Nous aurions ainsi les trois principes essentiels de sa doctrine, vers lesquels s'orientait d'ailleurs l'Allemagne intellectuelle de son temps. Le rationalisme, la foi scientifique et la mystique morale se sont rencontrés dans son esprit laborieux et subtil; ils s'y sont agencés en un système d'une ingéniosité, d'une complication et aussi d'une obscurité peu communes. Mais, malgré l'originalité de son intelligence habile à découvrir les rapports les plus lointains et les plus surprenants, malgré son acharnement au travail, Kant ne pouvait concilier l'inconciliable. Sa théorie de la science, toujours conditionnée par l'expérience phénoménale, ne pouvait coexister d'une part avec ses préoccupations rationalistes, constamment orientées vers l'intelligible, et d'autre part avec sa foi morale, qui considère la loi du devoir comme un noumène et en fait, par la doctrine de l'autonomie, une œuvre de la liberté. Son moralisme, tendant à sublimer le devoir, de façon à l'élever au rang de fin suprême, de manière même à le déifier, ne pouvait logiquement s'unir à une philosophie

---

[1] Critique de la raison pratique, p. 291.

qui songeait secrètement à rétablir la métaphysique traditionnelle, habillée de neuf, à la manière criticiste. Le kantisme, en somme, n'a jamais su acquérir le caractère d'une synthèse unifiée : c'est la faiblesse de cette philosophie, de même que le point faible du grand esprit qui la conçut, c'est, croyons-nous, le manque de ces intuitions propres aux génies, éminentes à la fois par leur simplicité, leur ampleur compréhensive et l'étendue illimitée de leurs applications. Malgré tous ses dons, qui le mettent parmi les premiers, Kant n'eut pas cette abondance jaillissante, cette efflorescence spontanée et radieuse, ces vues synthétiques qui, d'un coup, vont jusqu'au fond des choses et que l'on trouve chez ces hommes merveilleux : Aristote, Saint Thomas, Leibniz [1]. Composant son système par un mouvement d'approche continu et pénible, y faisant entrer des éléments disparates que son intelligence, une des plus étrangement déliées qui fût jamais, ne pouvait, malgré tout, joindre avec cohérence, il ne parvint jamais à imprimer à son œuvre le sceau suprême de l'unité.

---

[1] « Son génie, écrit V. Delbos, n'avait pu se développer ou se satisfaire par ces intuitions spontanées qui, chez d'autres, découvrent presque d'emblée, à une heure de plus ou moins grande jeunesse, les objets et les moyens de la tâche à remplir ; il avait dû conquérir, par l'exercice de la critique, son originalité ; il avait été une longue patience. » *Figures et Doctrines de Philosophes*, p. 202. Paris, Plon, 1918.

## II.

## *Devoir et bonheur selon Kant.*

Il est intéressant d'examiner les critiques que Kant adresse à la morale du bonheur. Certains les tiennent pour décisives; beaucoup, du moins, les jugent impressionnantes et graves. Ses objections ont laissé dans les esprits une profonde défiance envers toute forme d'eudémonisme. Certaines de ses critiques — les plus superficielles — se sont répandues à foison, non pas seulement dans le monde des spécialistes de la philosophie, mais même dans le grand public cultivé.

Il nous paraît utile d'étudier, à nouveaux frais, et dans tous ses développements, cette critique de l'antique doctrine du bonheur, de façon à voir si vraiment elle est aussi serrée, aussi approfondie, qu'on le croit généralement. On verra qu'il s'en faut de beaucoup.

### I.

La première difficulté que Kant oppose à la morale de la béatitude est devenue courante. Constamment reprise, depuis, par des doctrines fort diverses, on la retrouve dans des ouvrages de vulgarisation, sous la plume des philosophes du journalisme, dans les conversations quotidiennes. Elle paraît une sorte d'évidence, une vérité « acquise ». Elle fait partie de ce qu'on appelle — avec solennité — la « conscience contemporaine » ; ou — si l'on veut parler plus simplement — l'opinion publique.

Cette objection, la voici, dans sa source, telle que Kant la formule : « La majesté du devoir n'a rien à faire avec la jouissance de la vie ; elle a sa loi propre, elle a son tribunal particulier, et quand on voudrait secouer ensemble les deux choses, pour les mêler et les présenter comme un remède à l'âme malade, elles se sépareraient aussitôt d'elles-mêmes ; si elles ne le faisaient pas, la première n'agirait plus du tout, et, quand même la vie physique y gagnerait quelque force, la vie morale s'évanouirait sans retour » [1].

---

[1] *Critique de la raison pratique*, p. 160. Paris, Alcan, 1906.

Comme la tendance au bonheur est, pour lui, de nature essentiellement sensible ou, comme il dit, pathologique, il s'ensuit que la faculté supérieure de désirer, en d'autres termes la volonté l'exclut absolument ; dans l'ordre de la moralité, elle ne peut souffrir, d'aucune manière et à aucun titre, l'intervention des impulsions inférieures : le devoir y perdrait à la fois sa puissance pratique et sa supériorité, « de même que le plus petit élément empirique, entrant comme condition dans une démonstration mathématique, en diminue et en détruit la valeur et la force » ([1]).

L'homme ne doit pas, écrit-il dans une page très expressive, « quand il s'agit de l'accomplissement du devoir, *renoncer* à sa fin naturelle, au bonheur, car il ne le peut pas, comme tout être raisonnable fini en général, » mais il doit « quand le devoir commande *faire* entièrement abstraction de cette considération, et, loin d'y placer la *condition* de l'observation de la loi qui lui est prescrite par la raison, chercher, autant qu'il lui est possible, à s'assurer qu'aucun *mobile*, tiré de cette source, n'entre à son insu dans les déterminations qu'il prend conformément au devoir. Il y parviendra en envisageant plutôt dans le devoir les sacrifices qu'en coûte la pratique (la vertu) que les avantages qu'il nous apporte ; car c'est ainsi qu'il se représentera le commandement du devoir dans toute son autorité, laquelle exige une obéissance absolue, se suffit à elle-même, et n'a besoin d'aucune autre influence » ([2]).

Souvent, ceux qui reprennent cette théorie en demeurent là, croyant avoir posé une série d'axiomes ou du moins de vérités toutes également évidentes. Kant s'efforce d'approfondir cette critique de l'eudémonisme, de l'étayer de multiples raisons, de parvenir jusqu'aux principes fondamentaux sur lesquels elle s'appuie.

Qu'est-ce que l'idée du bonheur ? A-t-elle un contenu précis, un sens bien net pour la raison ? Peut-on dire, au surplus, que nous possédions, avec certitude, les moyens d'arriver au bonheur ? Ni l'un ni l'autre, répond Kant. Le bonheur constitue l'idée purement formelle d'un terme auquel tous les hommes tendent en fait,

---

([1]) *Ibid.*, p. 39.

([2]) Kant, De ce proverbe : Cela peut être bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique. Trad. Barni, p. 343. *Œuvres de Kant*, tome vi.

mais sans pouvoir déterminer en quoi il consiste, quelle est la matière en quoi il se réalise: « par malheur, écrit-il, le concept du bonheur est un concept si indéterminé que, malgré le désir qu'a tout homme d'arriver à être heureux, personne ne peut dire en termes précis et cohérents ce que véritablement il désire et il veut. La raison en est que tous les éléments qui font partie du concept du bonheur sont, dans leur ensemble, empiriques, c'est-à-dire qu'ils doivent être empruntés à l'expérience, et que, cependant pour l'idée du bonheur, un tout absolu, un maximum de bien-être dans mon état présent et dans toute ma condition future est nécessaire. Or il est impossible qu'un être fini, si perspicace et en même temps si puissant qu'on le suppose, se fasse un concept déterminé de ce qu'il veut ici véritablement » ([1]).

Quant aux moyens d'arriver au bonheur ils échappent, non moins que cette fin suprême, à la détermination certaine de l'entendement. Sans doute, on peut donner des sortes de recettes pratiques pour mener la vie la moins incommode possible, ou du moins pour mettre, de son côté, les plus fortes chances de mener une pareille vie. Ce ne sont point là des « principes déterminés » par la raison, mais uniquement des « conseils empiriques » fondés sur l'expérience. Comme tels, ils ne peuvent constituer des « commandements » *(praecepta)* qui représentent « des actions, d'une manière objective, comme pratiquement nécessaires »; ce sont des « conseils » *(consilia)* ([2]), des suggestions très pressantes, valables dans les limites des circonstances contingentes où l'agent se trouve placé, mais sans utilité ni vérité dans d'autres conjonctures ; « il n'y a donc pas à cet égard d'impératif qui puisse commander, au sens strict du mot, de faire ce qui rend heureux, parce que le bonheur est un idéal, non de la raison, mais de l'imagination, fondé uniquement sur des principes empiriques, dont on attendrait vainement qu'ils puissent déterminer une action par laquelle serait atteinte la totalité d'une série de conséquences en réalité infinie » ([3]).

L'idée du bonheur, ainsi que les moyens de l'obtenir, sont donc rationnellement indéterminés. Or la connaissance du devoir pré-

---

([1]) KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*. Traduction V. DELBOS, pp. 131 et 132. Paris, Delagrave.

([2]) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 132.

([3]) *Ibid.*, p. 133.

sente des caractères totalement opposés. A la suite de Rousseau, dont il fut un lecteur enthousiaste, Kant pense que les préceptes de la conscience se trouvent à la portée immédiate de tout homme et que rien n'est plus commun que la perception de cette « immortelle et céleste voix » (1). Il en résulte que le devoir, comme tel, n'a rien de commun avec la tendance à la vie heureuse. « La connaissance des devoirs se présente d'elle-même à chacun, tandis que ce qui apporte un avantage vrai et durable est toujours, si cet avantage doit être étendu à toute l'existence, enveloppé d'impénétrables ténèbres et qu'il faut beaucoup de prudence pour adapter la règle pratique ainsi déterminée, par d'adroites exceptions et seulement d'une façon supportable, aux fins de la vie. Mais la loi morale commande à chacun l'obéissance la plus ponctuelle. Juger ce qu'il y a à faire d'après cette loi, ne doit pas être d'une telle difficulté que l'entendement le plus ordinaire et le moins exercé ne sache s'en tirer à merveille, même sans aucune expérience du monde » (2).

Kant cherche à confirmer les considérations précédentes par un argument tiré de l'idée de finalité. Si le concept de fin naturelle n'a point pour lui de valeur objective, à tout le moins il l'admet à titre de principe régulateur, inhérent à notre raison, et c'est comme tel qu'il le fait intervenir ici pour fonder son argumentation. En vertu de l'idée de finalité, si la raison nous était donnée pour réaliser notre bonheur, il faudrait qu'en nous en donnant une facile représentation elle nous le procurât sans trop de difficulté. « Dans la constitution naturelle d'un être organisé, écrit Kant, c'est-à-dire d'un être conformé en vue de la vie, nous posons en principe qu'il ne se trouve pas d'organe pour une fin quelconque qui ne soit du même coup le plus propre et le plus accommodé à cette fin » (3). Par suite, il en devrait être de même de la raison. Si la nature et sa cause « bienfaisante » (4) nous l'avaient octroyée en vue du bonheur, il faudrait qu'elle fût parfaitement adaptée à cette fin. Or nous avons fait voir qu'elle demeure tout à fait indécise lorsqu'il s'agit, pour elle, de déterminer le concept du bonheur et de fixer les moyens de l'obtenir.

---

(1) J.-J. Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard.*

(2) Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 62.

(3) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 90.

(4) *Ibid.*, p. 91.

La raison nous est si peu donnée pour nous rendre heureux que son développement intense, loin de satisfaire notre besoin de bonheur, aboutit plutôt à faire envier, en fin de compte, par ses fidèles, le sort des hommes moins cultivés « qui se laissent conduire de plus près par le simple instinct naturel» (1) ... La pratique assidue des sciences, le culte des arts, l'affinement de l'esprit, la richesse des connaissances, tout cela mène finalement à « un certain degré de *misologie* » (2).

Lé professeur Kant, retiré, en solitaire, dans son cabinet, où il travaillait avec une régularité de pendule et suivant d'inflexibles « maximes », dut rêver assez souvent — toujours à la suite de Rousseau — de l'homme à l'état de nature et jalouser quelque peu cette innocente brute. La minutie tyrannique de la législation suivant laquelle il avait réglé sa vie de penseur, à coup sûr n'était pas de nature à la lui faire envisager sous des couleurs roses (3). Peut-être explique-t-elle cette *misologie* que Kant croit être l'aboutissement naturel du développement de l'esprit. De cette haine de la raison, il infère que le rôle naturel de l'entendement n'est pas de nous rendre heureux. La raison, pour lui, nous fut donnée afin de déterminer, par sa législation formelle, la volonté, à l'exclusion de toute impulsion pathologique.

Cette idée que la raison est étrangère à la détermination du

---

(1) *Ibid.*, p. 92.

(2) *Ibid.*, p. 92.

(3) « Eveillé cinq minutes avant cinq heures du matin, écrit M. Picavet, il était à table à cinq heures, prenait seul une ou deux tasses de thé que la présence d'un ami l'aurait empêché de prendre avec son calme ordinaire, fumait une pipe, repassait, même quand il cessa de professer, parce que ç'avait toujours été son habitude, ce qu'il avait fait la veille, donnait ses leçons, puis de retour chez lui travaillait jusque midi trois quarts, se levait de son bureau, prenait un verre de vin de Hongrie, du Rhin, ou de bischoff, s'habillait et à une heure se mettait à table. L'après-midi, il faisait ces promenades célèbres dans lesquelles on le vit à peine deux fois en quarante ans dépasser la limite où il s'arrêtait d'ordinaire, pour avoir plus tôt un ouvrage de Rousseau ou des nouvelles de la Révolution Française ; il les faisait seul, parce qu'il respirait d'après des règles qu'il s'était faites, comme il s'en était fait sur la manière d'attacher ses bas. Rentré chez lui, il lisait les journaux, puis s'installait à six heures pour le travail du soir dans son cabinet, où il entretenait constamment une température de 15°, s'asseyait en hiver ou en été auprès du poêle de manière à voir les tours du vieux château, et il ne pouvait continuer ses méditations quand les arbres, par suite de leur croissance, lui en cachaient la vue. Puis vers dix heures, un quart d'heure après qu'il avait cessé de penser, il se couchait dans une chambre sans feu, dont les fenêtres étaient fermées toute l'année, se déshabillait *avec methode* et se couvrait dans son lit avec une habileté toute particulière ». Dans la traduction de la *Critique de la raison pratique* de F. Picavet. Notes du traducteur, pp. 312-318.

concept de bonheur, que, par suite, celui-ci ne peut constituer le principe de la morale, que même l'intervention de toute tendance vers la vie heureuse est la ruine de la loi du devoir, cette idée, Kant la développe encore sous une autre forme, dans une argumentation qui, pour lui, est capitale : elle tient à l'essence de sa doctrine.

La loi morale possède un triple caractère : l'universalité, la nécessité, l'objectivité. A peine de n'être plus la législation d'un être raisonnable ou, d'une manière plus exacte, à peine de cesser d'être la loi régissant l'activité de toute nature raisonnable en général, Dieu aussi bien que l'homme, il faut qu'elle soit valable pour tous les actes, dans tous les cas, partout et toujours ; à moins de n'être plus le devoir, il faut qu'elle possède une autorité inconditionnée, commandant sans réserve et liant d'une manière absolue ; universelle et nécessaire, il est requis, par suite, qu'elle soit indépendante de la nature particulière du sujet moral, elle doit s'imposer à lui par sa valeur propre. Le devoir répugne, par nature à ne constituer qu'une vérité particulière, contingente ou hypothétiquement nécessaire et subjective.

Or, dans la pensée de Kant, l'admission du bonheur en qualité de principe de la moralité comme, d'ailleurs, l'admission de n'importe quel objet de nos tendances, est précisément la ruine du triple caractère d'universalité, de nécessité et d'objectivité, essentielles à la loi. Le concept du bonheur étant indéterminable par la raison, force nous est de le préciser et d'en remplir la notion vide au moyen de données d'ordre empirique. Celles-ci seront inévitablement relatives au sentiment de plaisir ou de peine, propre à chaque individu, dans les circonstances contingentes où il se trouve placé. Du coup, la règle de conduite, en tant qu'on la fonde sur l'idée du bonheur, devient subjective, contingente, particulière : elle ne réalise pas les caractères inséparables de la loi morale. [1]

Admettons même que l'on parvienne à découvrir les conditions générales, tenant à la nature humaine, d'une existence heureuse, que l'on détermine même des objets sur lesquels l'accord des hommes se ferait ou serait possible pour placer en eux la source

---

[1] Dans notre étude sur la *Morale de Kant*, nous avons déjà fait connaître cette démonstration en tant qu'elle écarte de la détermination du devoir en général, tout objet matériel constituant le terme de nos tendances : ici, nous croyons utile de la reprendre en tant qu'elle concerne exclusivement le bonheur.

de la béatitude, on n'aurait pas encore une véritable loi de notre activité. Car les lois morales requièrent une universalité qui ne s'étend pas seulement à l'esprit humain : « elles doivent valoir pour tous les êtres raisonnables, sans distinction » (1) ; elles doivent posséder, en conséquence, une « nécessité pratique inconditionnée » (2), elles ne peuvent tenir de la nature subjective de l'agent moral, mais s'imposer à lui objectivement.

Si donc il se produisait, le concours des hommes dans l'estimation d'une chose comme étant notre terme suprême et la source de la félicité complète ne nous donnerait pas encore le principe de la loi morale. Nous n'aurions jamais ainsi qu'une règle empiriquement déterminée ; nous ne nous élèverions pas encore dans le domaine de l'intelligible qui est propre au devoir. Sans doute, il serait exagéré de dire que d'après Kant, dans l'éthique eudémoniste, la raison ne joue aucun rôle. Le philosophe de Koenigsberg reproche à cette doctrine non pas d'écarter totalement la raison de la détermination du devoir, mais, en détruisant les caractères fondamentaux de la loi, de faire à la raison une part fort insuffisante. La morale du bonheur permet seulement à la raison de fixer les moyens qui conduisent à cette fin qu'on appelle une vie heureuse. Le partisan de l'eudémonisme s'écarte ainsi de la théorie qui identifierait, sans plus, le bien avec le plaisir et le mal avec la douleur ; il concède une certaine intervention à la faculté rationnelle dans la détermination de la règle des mœurs, parce qu'il a conscience que la morale purement hédoniste viole « l'usage de la langue qui distingue l'*agréable* (Angenehme) du *bien* et le *désagréable* du *mal* (Bösen), qui exige que le bien et le mal soient jugés en tout temps par la raison, partant par des concepts qui peuvent être communiqués à tous, et non par une simple sensation qui est limitée à des objets individuels et à la capacité de les recevoir » (3).

Mais, d'autre part, l'eudémoniste admet que la fin de notre activité constitue une réalité déterminable d'après des données empiriques, d'après les indications de notre sens du plaisir et de la peine. Il nommera alors « *bon* ce qui est un *moyen* pour arriver à l'agréable, et *mauvais* ce qui est cause du désagrément et de la douleur ; car le jugement sur le rapport des moyens aux fins

(1) et (2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs* p. 173.
(3) *Critique de la raison pratique*, p. 102.

appartient certainement à la raison » (1).Cette intervention réduite de l'entendement. Kant ne peut y consentir. Elle revient toujours, à son sens, à placer le critère et le fondement du bien et du mal dans le plaisir et la peine; par suite, à ne donner que des règles de conduite particulières, contingentes et subjectives. Elle nous procurerait non des « lois pratiques, mais seulement des conseils à l'usage de nos désirs » (2).

Ainsi, au jugement de Kant, l'eudémonisme, par l'accueil trop large qu'il fait aux éléments empiriques et par la part trop étroite qu'il concède à la raison, en arrive à ruiner le devoir. Cette objection se relie à ceci, qui est fondamental dans le kantisme : la séparation, plus même, l'opposition de l'ordre empirique et de l'ordre intelligible, du phénomène et du noumène (3). Aussi la distinction qu'il établit entre le principe du bonheur, essentiellement du domaine sensible, et le devoir, exclusivement de nature rationnelle, lui paraît capitale. C'est là, écrit Kant, « la définition de la différence la plus importante que l'on puisse considérer dans les recherches pratiques » (4).

Ayant fait observer que les sciences de la nature, particulièremeny la physique et la chimie, érigent leurs principes et leurs lois en se fondant sur l'expérience, il y oppose nettement, sous ce rapport, les lois morales. « Elles n'ont force de lois, écrit-il, qu'autant qu'elles peuvent être *considérées* comme ayant un fondement *a priori* et comme nécessaires ...

« Si la morale n'était que la doctrine du bonheur il serait absurde d'invoquer des principes *a priori*... Il n'y a que l'expérience qui puisse nous apprendre ce qui nous procure du plaisir. Les penchants

(1) *Ibid.*, p. 102.

(2) *Ibid.*, p. 42.

(3) M. Fouillée — critique « sévère mais juste » du kantisme et M. V. Delbos, critique déférent et plutôt sympathique à Kant — sont d'accord en ce point : « Ainsi, écrit ce dernier, le rigorisme de Kant est lié à son dualisme méthodique du rationnel et de l'empirique, à sa conception de la Métaphysique, du moins comme science rationnelle pure : il est en conséquence une expression directe de son rationalisme propre » *(La philosophie pratique de Kant*, p. 331). M. Fouillée constate de son côté : « La solution de continuité qui existe ici, chez Kant, entre l'idée de moralité et celle de bonheur, entre la volonté et sa fin, est au fond la même qui existe dans toute sa philosophie entre l'intelligible et le sensible, entre l'homme-noumène et l'homme phénomène, entre le rationnel et le réel, entre la liberté et la nécessité, entre l'autonomie et l'hétéronomie, entre l'absolu et le relatif, entre le moral et le naturel » (*Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 235).

(4) ***Critique de la raison pratique*, pp. 42 et 43.**

de notre nature pour la nourriture, pour le sexe, pour le repos, pour le mouvement, et (en ce qui regarde le développement de nos dispositions naturelles) le mobile de l'honneur, celui qui nous pousse à étendre nos connaissances et les autres du même genre peuvent seuls nous faire connaître... où nous pouvons *trouver* le plaisir ; c'est encore l'expérience qui nous enseigne les moyens de nous le *procurer*.

« Mais il n'en est pas de même des préceptes de la moralité. ...La connaissance de ces lois ne dérive pas de l'observation de nous-mêmes et de la partie animale de notre nature ; elle ne dérive pas non plus de la perception du cours des choses..., elle vient de la raison, qui ordonne ce qu'il faut faire, quand bien même il n'y en aurait encore eu aucun exemple, et n'a aucun égard à l'avantage qui peut nous en revenir et que l'expérience seule serait capable de nous apprendre » (1).

Passons maintenant à quelques critiques moins essentielles, et d'ailleurs plus brèves. Le principe du bonheur, à entendre Kant, efface la distinction spécifique entre le bien et le mal : les mobiles qu'il suppose « comprennent en effet dans une même classe les motifs qui poussent à la vertu et ceux qui poussent au vice » (2), ces motifs étant également, de part et d'autre, la vie heureuse. Si donc l'on s'en tient au principe eudémoniste, on n'est plus obligé de se blâmer lorsqu'on fait le mal. Par exemple, l'homme qui a triché au jeu, et qui se juge d'après la loi du devoir, dira : « Je suis un *infâme*, quoique j'aie rempli ma bourse » ; mais s'il suit avec conséquence la philosophie du bonheur, son appréciation de soi-même sera toute différente : il devra « s'approuver soi-même et se dire : Je suis un homme *prudent*, car j'ai enrichi ma caisse » (3).

Ce qui montre bien la diversité totale du principe du devoir et du principe du bonheur, c'est que le devoir se manifeste d'autant mieux, dans sa vérité, avec ses caractères propres, qu'aucune tendance à la félicité, aucune inclinaison sensible ne le seconde. Il apparaît même dans un relief d'autant plus vif, dans sa force convaincante et sa dignité incomparable, qu'au lieu d'être aidé par les penchants il les contrarie tous. Aussi Kant définit-il en pro-

(1) *Doctrine du droit*, p. 20, 1-2. Traduction Barni.
(2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 173.
(3) *Critique de la raison pratique*, p. 68.

pres termes le devoir : « une contrainte pour une fin acceptée à contre-cœur » (1). D'où il suit que la caractéristique de l'ordre moral, c'est le commandement qu'il nous intime, non point la satisfaction qu'il accorde à une tendance naturelle. Pour en déterminer la nature, il faut résolument laisser de côté toute considération relative au plaisir qu'il peut apporter, au bonheur qu'il peut assurer.

Autre différence radicale entre la conduite qui s'inspire de la règle du bonheur et celle qui prend pour norme la moralité. Alors que la moralité se prescrit sous la forme d'un commandement, d'un impératif, il serait insensé d'ordonner aux hommes de vouloir être heureux, « car on ne commande jamais à quelqu'un ce que de lui-même il veut déjà inévitablement »... « Mais prescrire la moralité sous le nom de devoir est une chose tout à fait raisonnable ; car... personne n'en suit volontiers le précepte s'il est en contradiction avec ses penchants » (2). D'autre part, en ce qui concerne les moyens d'arriver au bonheur ou, du moins, de s'en approcher, il est naturel qu'on les enseigne. Nous savons que l'existence heureuse requiert le concours de tant et de telles conditions déterminables uniquement par l'expérience, que sa science est fort pénible à acquérir et son accomplissement infiniment rare, pour ne point dire impossible. La connaissance du devoir est, au contraire, à la portée de tous : il n'est point nécessaire d'en faire l'objet d'un enseignement.

Le concept de la sanction morale démontre également la fausseté de l'eudémonisme. Lorsqu'on affirme que le bonheur est le principe qui confère aux opérations leur caractère moral, on dit équivalemment qu'un acte est bon parce que fait en conformité à la fin suprême, qui n'est autre que le bonheur, et qu'un acte mauvais est tel parce qu'il est accompli en opposition à cette fin. A ce titre, l'on dit que l'acte mauvais mérite un châtiment par la privation du bonheur. C'est donc uniquement la perte de la béatitude, ou, d'un mot, la punition qui donne aux actes déshonnêtes leur caractère de malice. Mais alors le mieux serait de supprimer le

(1) *Doctrine de la vertu*, p. 218. Edit. V. Kirchmann : « denn diese (die Pflicht) ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck ».

(2) *Critique de la raison pratique*, p. 68.

châtiment des actions illicites, ce serait du coup détruire le mal moral (1).

Les critiques de Kant que nous avons fait connaître jusqu'à présent ont ce caractère commun qu'elles concernent purement l'ordre théorique. Elles sont toutes relatives à la notion de la moralité et elles s'efforcent de démontrer que le principe du bonheur détruit cette notion ou, du moins, la défigure. Voici quelques objections qui concernent non plus la connaissance du devoir, mais sa pratique ; elles ont pour objet non plus le concept de la moralité, mais la représentation des actes moralement bons, dans les caractères qu'ils offrent à l'expérience.

Il est visible tout d'abord que le bien moral et le bonheur, loin de s'identifier, se trouvent souvent dissociés. N'est-ce pas un lieu commun des moralistes, de montrer le crime impuni et triomphant, la vertu malheureuse et persécutée. Au surplus, lorsqu'on tâche de former une âme au culte du devoir, on constate que « c'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, de le rendre prudent et perspicace pour son intérêt que de le rendre vertueux » (2).

Lorsqu'on éprouve quelque atteinte à ses intérêts, qu'on aurait pu éviter, on peut bien se *fâcher* contre soi-même. Tel le joueur dépité d'avoir perdu ; mais on n'aura point les sentiments du tricheur, qui « doit *se mépriser* lui-même dès qu'il se compare à la loi morale » (3). La règle d'appréciation de la conduite étant diamétralement opposée selon qu'on se juge d'après la norme du bonheur ou d'après la loi morale, inférons-en une différence aussi tranchée entre les principes eux-mêmes d'où dérivent ces jugements pratiques.

Enfin, l'idée du devoir se montre d'autant plus efficace à obtenir le respect et l'obéissance qu'elle se trouve dépouillée de toute satisfaction de nos penchants ou même qu'elle se présente en opposition complète avec eux. Antérieurement nous avons vu que, d'après Kant, la notion théorique du devoir, dans un état d'abstraction totale des données pathologiques, révèle son contenu avec d'autant plus de pureté ; ici nous voyons que le même dépouillement

(1) Voir *Critique de la raison pratique*, p. 64.
(2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 172.
(3) *Critique de la raison pratique*, p. 63.

de l'impératif, la contradiction qu'il inflige aux inclinations en accroît d'autant plus — loin de le diminuer — l'empire sur la volonté. Aussi Kant préconise-t-il une réforme de la pédagogie morale de façon à présenter à l'enfant le devoir moral sans les avantages qu'il peut entraîner, dans sa pure splendeur de forme rationnelle, en tant qu'il exige le sacrifice absolu de nos satisfactions et de notre bonheur : « C'est dans la souffrance, écrit-il, « que la loi morale se montre dans toute son excellence » (1).

## II

Les divers développements sous lesquels se manifestent les doctrines d'un philosophe, non moins que l'opposition qu'il marque aux autres systèmes, se rattachent toujours à quelques idées essentielles, qui sont comme la matrice, souvent peu perceptible au premier abord, de ses conceptions et de ses critiques. Les objections que Kant adresse à la morale du bonheur relèvent également d'une idée fondamentale, qui en constitue le principe générateur. Cette idée, c'est la conception qu'il se fait à la fois du bonheur

---

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 281.

Kant était préoccupé de la mise en pratique de sa morale et des méthodes d'enseignement par lesquelles on pouvait la communiquer aux esprits les plus simples, même aux enfants. Dans la deuxième partie de sa Doctrine de la Vertu, nous trouvons un fragment de catéchisme moral, auquel il s'est essayé. Citons le début du dialogue :

*Le maître.* — Quel est ton plus grand et même ton unique désir dans la vie ?

*L'élève.* — (Silence).

*Le maître.* — C'est que toute chose aille en tout et toujours selon ton souhait et ta volonté. Comment appelle-t-on un tel état ?

*L'écolier.* — (Silence).

*Le maître.* — On l'appelle le bonheur (une prospérité constante, une vie satisfaite, un entier contentement de son état (1)..

Après avoir débuté, tout comme l'eudémoniste le plus vulgaire, par la notion du bonheur, Kant marque plus loin les rapports de cette idée à la loi morale : « Ainsi, affirme-t-il par la bouche du maître, pour l'homme l'observation de son devoir est la condition générale et unique qui le rend digne du bonheur, et ce caractère d'être digne du bonheur est une seule et même chose que l'observation du devoir » (2).

Après ces définitions, le maître pourrait-il encore demander à son élève de pratiquer le devoir exclusivement par respect pour le devoir ? Nous en doutons fort.

Nous ne pouvons nous empêcher de souligner le retour prononcé qui fait, en cet essai de catéchisme moral, la doctrine tant honnie du bonheur. Aussi bien ceci n'est guère pour nous étonner. N'était-ce pas un problème insoluble que de vouloir faire entrer dans des têtes enfantines encore toutes proches de l'heureuse simplicité de la nature l'impératif catégorique et ses paradoxes subtils ?

(1) *Doctrine de la Vertu*, p. 337. Edit. V. Kirchmann.

(2) *Ibid.*, p. 339.

et de l'ordre moral. Toutes les critiques à l'eudémonisme que nous avons exposées en dérivent.

Kant est parvenu à marquer une série d'oppositions tranchées entre le principe du bonheur et la notion de moralité; il a réussi à en faire deux concepts, en apparence, nettement antithétiques, parce qu'il les a soumis à différentes transformations qui font honneur à l'extraordinaire subtilité de son esprit, mais ressemblent un peu trop, cependant, à des tours d'escamotage.

La morale antique, particulièrement l'éthique d'Aristote, relevait d'intimes rapports entre le bonheur et le bien. Elle montrait dans le bonheur l'achèvement suprême où se termine la perfection de l'agent, réalisée par la pratique habituelle du bien, c'est-à-dire par la vertu. Kant écarte, et du concept du bonheur et de l'idée de l'ordre moral, tous les caractères qui permettaient aux anciens d'en fonder les étroites relations. Il dépouillle la notion du bonheur de toute idée de perfection ontologique, dont le plaisir stable devait sortir, d'après la pensée aristotélicienne, comme une ultime efflorescence; il lui enlève, par le fait, tout rapport à la règle rationnelle à laquelle se conforme l'ordre de la perfection. La béatitude cesse ainsi d'avoir des relations à la Fin suprême de l'ordre ontologique et moral, et qui n'est autre que l'Acte pur, la Pensée se pensant elle-même dans une opération plénière et éternelle. Kant — encore qu'il la connaisse, à n'en point douter — ne laisse pas soupçonner à son lecteur qui l'ignorerait qu'une longue et vénérable tradition philosophique envisage le bonheur comme la conscience de la possession de la Perfection infinie, et que la recherche de celle-ci, au moyen de la pratique de la vertu, nous est imposée, avec la valeur impérative d'un commandement, par la perfection sans limite de la pensée ordonnatrice de Dieu. Cette métaphysique morale, puissante et profonde s'il en fut, Kant ne prend pas même la peine d'en faire un exposé, encore moins de la discuter. Sans avoir fait une étude critique sérieuse, il pose ainsi une définition du bonheur à sa convenance, qui autorise ses objections à l'éthique eudémoniste et procure le triomphe facile de l'impératif catégorique.

Ayant dépouillé le principe du bonheur de tout fondement ontologique, faut-il s'étonner qu'il lui dénie le caractère objectif, universel et nécessaire? Cet appauvrissement était inévitable, et il n'a d'autre effet ni d'autre but que de permettre la critique d'une doctrine que l'on a pris soin au préalable d'affaiblir et de défigurer.

Envers l'idée du devoir, Kant procède à une opération analogue et correspondante. Ayant rendu impossibles les relations qui unissent le bonheur à l'ordre moral, il coupe tous les chemins qui mènent de l'obligation morale au concept de la béatitude en passant par l'idée du bien moral. Il voit avant tout et presque exclusivement, dans l'ordre de la moralité, l'aspect impératif, le caractère obligatoire. Tout ce qui, dans l'ordre moral, répond à nos aspirations, satisfait nos tendances, il l'écarte comme étranger sinon nuisible au principe de la moralité. Tout ce qui dans la détermination du devoir proviendrait de la nature humaine, des circonstances contingentes, des rapports sociaux, il l'enlève au principe pratique : il n'entend lui garder que la pure forme de l'obligation, le *tu dois* ou le *il faut*. Il ignore et veut ignorer ce que la prudence, cette droite raison qui décide après avoir pesé l'ensemble des éléments concrets de l'opération mise en rapport avec les convenances et les exigences de la règle des mœurs — ce que cette exquise vertu peut apporter à la conscience morale de la pondération, de mesure et de sagesse pratique. Il ne voit que la dure consigne rationnelle, isolée de toute idée de perfection ontologique, qui la justifie et la fasse aimer, inflexible discipline à la prussienne, transportée des casernes du Roi Sergent et du Grand Fritz dans la conscience de l'agent moral.

Après avoir dépouillé simultanément la notion de bonheur et l'idée d'ordre moral, des caractères qui eussent procuré la transition naturelle de l'une à l'autre, faut-il s'étonner si Kant en vient à les déterminer par des notes tout à fait distinctes ? Mais il va plus loin. Et voici la deuxième transformation qu'il fait subir à ces concepts, objets de sa trompeuse chimie. De ce que le bonheur et le devoir lui apparaissent distincts dans leur contenu, il en infère qu'ils s'opposent ; de ce qu'ils ne s'incluent pas, il affirme qu'ils s'excluent. D'une simple distinction — ce que les anciens scolastiques appelaient *abstractio praecisiva* — il passe à une opposition — *abstractio exclusiva*.

Il est aisé de saisir, sur le fait, ce fallacieux procédé d'argumentation. Voici d'abord la thèse que Kant veut établir : « On obtient, écrit-il, juste le contraire du principe de moralité si l'on prend pour principe déterminant de la volonté le principe du bonheur *personnel*... Cette contradiction n'est pas simplement logique, comme celle qui se produirait entre des règles empiriquement con-

ditionnées, qu'on voudrait élever à la hauteur de principes nécessaires de la connaissance ; elle est pratique et détruirait complètement la moralité, n'était la voix de la raison, si claire relativement à la volonté, si pénétrante, si perceptible, même pour les hommes les plus vulgaires » ([1]). Il s'agit donc bien d'établir une *opposition* entre la moralité et le bonheur. Mais Kant, pour l'établir, invoque une simple *distinction*, fondée sur les aspects réellement divers d'un même ordre de choses, où bonheur et moralité se rejoignent et communiquent : « La maxime de l'amour de soi *conseille* simplement, écrit-il ; la loi de la moralité *commande*. Or il y a une grande différence entre ce qu'on nous *conseille* et ce à quoi nous sommes *obligés* » ([2]).

Autre part, à propos de la séparation que l'expérience de la vie présente nous fait souvent constater entre la vertu et le bonheur, il argumente de la même manière : « Ce principe du bonheur personnel, écrit-il, est le plus condamnable..., parce qu'il est faux et que l'expérience contredit la supposition que le bien-être se règle toujours sur le bien-faire » ([3]). En d'autres termes, de ce que la béatitude et la pratique du bien ne se confondent pas dans les limites de l'existence actuelle, il faudrait conclure à une absolue incompatibilité.

Ailleurs, enfin, il insiste sur ce fait que la force et la dignité du devoir apparaissent d'autant plus vivement qu'il est dégagé de toute satisfaction accordée à nos penchants ou même qu'il se produit en opposition avec eux. Il en tire toujours la même inférence que l'impératif est en contradiction avec l'idée de l'existence heureuse ([4]). Cette manière de raisonner recèle au moins deux paralogismes. Tout d'abord, Kant ne devrait pas invoquer le cas où le devoir s'oppose à certaines tendances, car il s'agit alors de tendances qui entraînent au mal. Or, de l'antinomie qu'elles offrent avec le devoir, il est faux d'inférer que toutes les tendances, même celles qui favorisent la vertu, présentent la même opposition. D'autre part, il est parfaitement vrai que le caractère obligatoire de la loi est mis d'autant plus en évidence, qu'on le considère,

---

([1]) *Critique de la raison pratique*, pp. 58 et 59.

([2]) *Ibid.*, pp. 61 et 62.

([3]) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 173.

([4]) *Ibid.*, p. 145.

abstraction faite des satisfactions, même licites et moralement bonnes, qui peuvent se joindre à la pratique du devoir. Dans ce cas, l'esprit est d'autant plus exclusivement attiré à n'y voir que la forme du commandement, le pur *tu dois*. Mais encore un coup est-il permis de conclure que deux réalités dont les caractères se révèlent en arêtes d'autant plus vives qu'on les considère séparément, sont incompatibles dans l'ordre réel ?

Venons-en à une troisième et dernière transformation. — Kant attribue aux deux idées entre lesquelles il tâche d'accentuer toujours plus l'antagonisme, des caractères qu'on ne leur avait certes jamais reconnus jusqu'alors et qu'il n'aurait pu accepter qu'après avoir soumis la conception des philosophies antérieures à un examen plus sérieux qu'il ne l'a fait. C'est ainsi qu'il définit le bonheur en le ramenant au bien-être physique, donnant cette identification quelque peu surprenante comme une vérité d'évidence immédiate. Qu'on ne distingue plus, déclarait-il en somme, dans la faculté de désirer, des tendances inférieures et des tendances supérieures, qu'on ne parle pas des appétits sensibles, qui, qualitativement moindres, devraient être subordonnés à la volonté, appétit rationnel. Cette distinction se basait sur la nature, sensible ou intellectuelle, des représentations déterminant les mouvements appétitifs. Si la connaissance qui le détermine est une représentation des sens ou de l'imagination, le mouvement de tendance serait également de nature sensible, et d'ordre inférieur ; l'appétition serait intelligible, elle constituerait une manifestation de la volonté, faculté supérieure, lorsqu'une connaissance rationnelle lui donne le branle. Or, objecte Kant : « les représentations des objets peuvent encore être de nature aussi diverse qu'on voudra, elles peuvent être des représentations de l'entendement, de la raison elle-même en opposition aux représentations des sens; le sentiment du plaisir par lequel elles forment proprement le principe de la volonté (l'agrément, la satisfaction qu'on en attend et qui pousse l'activité à la production de l'objet) est d'une seule et même espèce, non seulement en tant qu'il ne peut jamais être connu qu'empiriquement, mais aussi en tant qu'il affecte une seule et même force vitale, se manifestant dans la faculté de désirer, et il ne peut différer, sous ce rapport, que par le degré, de tout autre principe de détermination »... « Si la détermination de la volonté repose sur le sentiment de l'agrément ou du désagrément qu'il

(l'agent) attend d'une cause quelconque, le mode de représentation par lequel il est affecté lui est totalement indifférent. Quelle est l'intensité, la durée de cette satisfaction, dans quelle mesure peut-on facilement l'acquérir et la renouveler, voilà seulement ce qui lui importe pour se décider à faire un choix » (1). Qu'on ne réponde pas que des représentations spécifiquement distinctes, dont les unes sont qualitativement supérieures et hétérogènes aux autres, requièrent une distinction correspondante et également tranchée entre les facultés appétitives dont elles déterminent la mise en acte. Kant nie, sans plus, cette différence spécifique entre nos tendances. « Il se fait par exemple, écrit-il, que l'on peut trouver du plaisir dans le seul *emploi de sa force*, dans la conscience de sa force de caractère dans la victoire remportée sur les obstacles qui s'opposent à nos desseins, dans la culture du talent, de l'esprit, etc., et nous appelons à juste titre tout cela des joies et des divertissements *plus délicats* (feinere Freuden und Ergötzungen), parce qu'ils sont plus que d'autres en notre pouvoir, parce qu'ils ne s'émoussent point par l'usage, qu'ils renforcent le sentiment que nous en avons de manière à en jouir encore plus, et qu'ils charment en même temps qu'ils perfectionnent. Mais les donner, pour ce motif, comme constituant une autre espèce de détermination de la volonté que ne l'est la pure détermination par les sens, alors qu'ils supposent comme condition de la possibilité de ces plaisirs un sentiment inné en nous à cet effet, c'est agir tout à fait comme ces ignorants qui, aimant à se mêler de métaphysique, se représentent la matière si fine, si superfine (überfein), qu'ils en viennent eux-mêmes à être pris de vertige, et pensent alors s'être imaginé de cette manière un être *spirituel* et néanmoins étendu » (2).

« Le principe du bonheur personnel, quel que soit l'emploi qu'on y fasse de l'entendement et de la raison, ne comprendrait cependant en soi, pour la volonté, d'autres principes déterminants que ceux

---

(1) *Critique de la raison pratique*, pp. 34-36.

(2) *Critique de la raison pratique*, p. 25-6. Edit. V. Kirchmann. La traduction que donne Picavet de ce passage, nous paraît assez embarrassée. Il traduit inexactement le mot *Ergötzungen* par plaisirs, d'où il suit qu'on ne comprend pas clairement la phrase qui suit immédiatement : « Mais les donner (ces plaisirs) comme déterminant la volonté d'une manière autre que par les sens, alors qu'ils supposent, pour la possilité de ces plaisirs, un sentiment mis à cet effet en nous »... (p. 37).

qui sont conformes à la faculté *inférieure* de désirer » (1). Ces affirmations de Kant ne touchent pas au nœud de l'argumentation de ses adversaires. Invoquant la proportion nécessaire de l'effet à sa cause, ils professent qu'une faculté sensible de désirer ne pourrait, en suite d'une représentation intelligible, tendre vers un bien d'ordre supra-sensible : cette opération dépasse sa capacité, et la lui attribuer serait aussi raisonnable que de vouloir atteindre la lune en étendant la main. Tel est l'argument invoqué par les partisans d'un appétit supérieur ayant pour objet les biens intelligibles. Kant, pressé de triompher, ne l'effleure même pas.

Ajoutons à cela qu'ayant défini le bonheur par le plaisir sensible, il en fait, lorsqu'il argumente contre l'eudémonisme, un état de bien-être de la vie *présente*. Telle est, aussi bien, la conception d'Aristote, mais Kant ne peut pas ignorer qu'une bonne partie de ses adversaires, notamment les scolastiques, situent la béatitude dans l'au-delà. Contre eux, donc, ses objections portent à faux.

Du besoin de bonheur, au surplus, il fait quelque part une aspiration facultative, à laquelle il nous serait loisible de renoncer, de même que nous y obéirions en vertu d'un libre consentement : « ce qu'il faut remarquer, écrit-il, c'est que l'impératif seul a la valeur d'une Loi pratique, tandis que les autres impératifs ensemble peuvent bien être appelés des *principes*, mais non des lois de la volonté ; en effet, ce qui est simplement nécessaire à faire pour atteindre une fin à notre gré peut être considéré en soi comme contingent, et nous pourrions toujours être déliés de la prescription en renonçant à la fin ; au contraire, le commandement inconditionné n'abandonne pas au bon plaisir de la volonté la faculté d'opter pour le contraire ; par suite, il est le seul à impliquer en lui cette nécessité que nous réclamons pour la loi » (2). Or, pour la philosophie traditionnelle, l'orientation de notre nature vers le bonheur n'est pas une question de libre choix, elle est nécessitante. Ce n'est que dans le choix des moyens de le réaliser que notre libre arbitre a l'occasion de se manifester. Chose extraordinaire : ayant rejeté cette doctrine dans le passage que nous venons de citer, et dont le sens est d'une indéniable clarté, Kant, en d'au-

(1) *Ibid.*, p. 38.
(2) *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 135.

tres endroits, y souscrit et professe lui aussi la nécessité de l'appétit du bonheur. Voici un passage que nous trouvons dans le même ouvrage d'où nous avons tiré le précédent et à quelques pages de distance : « Il y a cependant une fin que l'on peut supposer réelle chez tous les êtres raisonnables (en tant que des impératifs s'appliquent à ces êtres, considérés comme dépendants), par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple *possibilité*, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent *effectivement*, en vertu d'une nécessité naturelle, et ce but est le *bonheur* » (1). Cette fin, déclare-t-il encore, on peut la supposer « avec certitude et *a priori* chez tous les hommes, parce qu'elle fait partie de leur essence » (2). « Etre heureux, écrit-il d'autre part, est certainement le désir de tout être raisonnable mais fini; partant, c'est inévitablement un principe déterminant de sa faculté de désirer » (3).

Le bonheur étant, pour Kant, une jouissance physique, il s'ensuit qu'il appartient à l'ordre phénoménal, il est étranger au monde intelligible, il n'a rien de commun avec le noumène dont seul l'impératif nous donne une connaissance, d'ailleurs purement formelle. Ceci est logique dans sa théorie, mais demanderait une preuve plus solide qu'une simple affirmation.

Comme il la rattache au plaisir sensible, faut-il s'étonner que l'aspiration au bonheur puisse, d'après lui, uniquement nous donner, sur ce qui nous convient, des indications contingentes, particulières, subjectives ? Du bonheur et des moyens d'y parvenir, point donc de connaissance rationnelle certaine. Tout ce que nous pouvons obtenir, sur ce sujet, ce sont des conseils empiriques, qui changent d'après la sensibilité individuelle et d'après les circonstances, mais qui n'ont rien de commun avec les caractères de nécessité, d'universalité, d'objectivité, propres à la loi. Encore une fois, en présence de telles affirmations, on se demande si la profonde doctrine psychologique qu'Aristote pose au fondement de son éthique, à savoir la tendance universelle et rationnelle au bonheur, ne méritait pas d'arrêter plus longuement l'attention de

(1) et (2). *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, p. 127.

(3) *Critique de la raison pratique*, p. 39. — De même à la page 62 : « Ordonner à chacun de chercher a se rendre heureux serait une chose insensée, car on ne commande jamais à quelqu'un ce que de lui-même il veut déjà inévitablement ».

Kant ? N'eût-il pas fallu qu'il en fît une critique approfondie, avant de pousser plus loin ?

Préoccupé de ravaler toujours plus, ce semble, l'aspiration à la vie parfaitement heureuse. il en vient à l'identifier avec l'égoïsme, il en fait un penchant irrationnel et bas, hostile à la raison et dont elle doit tâcher autant que possible de se défaire dans le domaine moral.

« Tous les penchants réunis (qui peuvent sans doute être ramenés à un système supportable et dont la satisfaction s'appelle alors le bonheur personnel), forment l'*égoïsme* (solipsismus). Celui-ci se diversifie soit en égoïsme de *l'amour de soi*, un *désir de se faire du bien* à soi-même (philautia) qui dépasse tout (eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst), soit en égoïsme de la *satisfaction* de soi-même (arrogantia). » (1)

Les penchants, ajoute-t-il d'autre part, « sont toujours à charge à un être raisonnable et, quoiqu'il ne puisse s'en défaire, ils l'obligent à désirer d'en être débarrassé »... « Le penchant est aveugle et servile, qu'il soit ou non d'une bonne espèce »... « Même ce sentiment de pitié et de tendre sympathie, s'il précède la considération de ce que doit être le devoir et devient un principe déterminant, est à charge aux personnes qui pensent bien elles-mêmes, porte le trouble dans leurs maximes réfléchies, et produit en elles le désir d'en être débarrassées et d'être uniquement soumises à la raison donnant des lois » (2).

Autre part, nous retrouvons la même prévention contre la tendance au bonheur sous une forme vraiment étrange. Commentant les deux préceptes évangéliques de l'amour de Dieu par-dessus tout et de l'amour du prochain comme soi-même, il observe « que le principe du bonheur personnel... forme un contraste frappant avec cette loi. Ce principe s'énoncerait ainsi : *Aime-toi par-dessus tout et Dieu et ton prochain pour l'amour de toi-même* » (3). Ignore-t-il que cette difficulté les partisans de l'eudémonisme l'ont parfaitement connue et que leurs réponses sont d'une admirable profondeur ? Le quiétisme reposait, pour une large part, sur cette objec-

---

(1) *Critique de la raison pratique*. Edit. V. Kirchmann, p. 88.

(2) *Ibid.*, pp. 215 et 216.

(3) *Ibid.*, p. 148 en note.

tion et il avait donné, en la formulant, à des théologiens tels que Bossuet et Massoulié, l'occasion de creuser jusqu'aux fondements ultimes du principe du bonheur. Tout ce mouvement d'idées valait bien quelque considération, semble-t-il.

En face de l'idée de bonheur telle que Kant l'a transformée sans justification suffisante prend place la notion du devoir : à celle-ci également il attribue des caractères inaperçus jusqu'à lui et que, par suite, il eût fallu établir. La moralité n'est plus, comme dans la morale antique, le rapport d'un acte à la nature humaine, marquant ce qu'il convient à cette dernière ou ce qu'elle requiert. Dépassant le règne humain, Kant étend l'ordre moral à l'universalité des êtres raisonnables, existants ou possibles, qu'ils soient les créatures ou même l'Etre infini, et sa critique de la raison pratique a pour objet de déduire *a priori*, indépendamment de toute donnée d'expérience ou de toute notion psychologique, la loi d'une nature quelconque ayant la dignité que confère la raison. Cette conception nouvelle et transcendante de la loi morale s'achève encore par le caractère nouménal qu'il lui attribue.

En faveur du principe pratique, il fait une exception unique — et dont on cherche vainement la justification dans le kantisme. Le principe moral serait en dehors du monde phénoménal : en lui seul nous avons accès au monde du pur intelligible. Faut-il s'étonner qu'ainsi caractérisé, possédant une absolue universalité, devenu le noumène et le rationnel pur, le principe du devoir n'ait plus rien de commun avec le concept du bonheur, dont on a fait, par ailleurs. un état de bien-être physique limité à la vie présente, d'ordre phénoménal, purement relatif à l'état de chaque sensibilité, individuel, contingent et particulier, envisagé exclusivement du point de vue subjectif comme un état interne de la sensibilité, sans aucun rapport avec l'ordre objectif des perfections ontologiques ni avec la loi rationnellle ?

L'antinomie est manifestement radicale. La question est de savoir si elle existe autre part que dans la pensée de Kant, et c'est ce dont, faute chez lui d'une critique sérieuse des doctrines adverses et d'une argumentation satisfaisante, il est permis de douter.

Kant, d'ailleurs, a fini par avoir lui-même conscience de ce qu'avait d'étrangement paradoxal sa notion de l'impératif isolé de toute satisfaction de nos tendances les plus foncières, mis même

en opposition avec elles, Après avoir posé en son absolue intransigeance la doctrine de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la raison se donnant à elle-même sa législation, sans intervention d'aucun penchant, il fait ce qu'on peut appeler une courbe rentrante, si prononcée même qu'elle afflige son système d'une flagrante incohérence. Sa théorie du *souverain bien* constitue de la sorte un retour marqué — illogique dans la doctrine de l'impératif catégorique — vers la morale du bonheur. Nous n'y insisterons pas, ayant développé antérieurement cette critique. Notre seul but ici est d'analyser le procédé de transformation auquel Kant soumet, en vue de les opposer radicalement, les deux concepts du bonheur et de la moralité, et de faire voir combien sa pensée y demeure à la surface des choses, combien chez le père de la philosophie critique elle manque en somme de critique. On se serait attendu notamment que dans sa lutte contre la doctrine du bonheur il se fût mesuré de près avec la plus célèbre et la plus profonde des formes qu'elle revêt dans l'histoire de la philosophie ; nous voulons parler de l'éthique d'Aristote. Cette morale, par son influence sur le passé non moins que par sa valeur doctrinale intrinsèque, méritait autre chose et mieux qu'une rapide mention au bas d'une page — ou même la discussion incidente d'une de ses théories particulières, — d'autant qu'on tâchait de ruiner un principe moral dont elle est la plus admirable et la plus puissante représentation. Et pourtant Kant ne lui accorde pas plus d'attention ni, semble-t-il, d'importance. Venant à parler des morales antiques, il semble n'attacher d'importance qu'aux théories d'Epicure et du Portique. Les stoïciens et les épicuriens lui paraissent avoir « tenté dans les temps si reculés toutes les voies imagnables pour des conquêtes philosophiques » [1]. En un autre endroit, lorsqu'il veut établir une comparaison entre la morale chrétienne et « les idées des écoles grecques », il ne ne fait allusion qu'aux « idées des cyniques, des épicuriens, des stoïciens » [2]. Quant au Stagirite, il se borne à le caractériser d'une manière manifestement insuffisante : « Aristote et Platon, écrit-il, ne diffèrent entre eux qu'au point du vue

---

[1] *Critique de la raison pratique*, p. 204.
[2] *Ibid.*, p. 232 en note.

de l'*origine* de nos concepts moraux » (1). Et c'est tout, mais évidemment c'est trop peu.

Autre part, il critique la théorie aristotélicienne de la vertu et il y fait retour, nous le reconnaissons volontiers, à plusieurs reprises (2). Mais cette rencontre avec Aristote ne laisse guère l'impression que Kant l'ait beaucoup fréquenté, ni même connu (3). Tout à sa propre pensée, il semble bien que le philosophe de Koenigsberg ait négligé de suivre de près les théories d'autrui dont il prononçait pourtant une si sévère condamnation. « Kant, observe F. Paulsen, est si sûr de son procédé *a priori* que sans hésiter il jette de côté, comme une seule « massa perditionis », toutes les formes antérieures de philosophie morale, puisqu'elles sont toutes sorties de « principes matériels de détermination », Epicure et les stoïciens, Shaftesbury et Wolf, et Crusius par-dessus le marché : la métaphysique des mœurs, théorie critique, est le premier et l'unique vrai système de philosophie morale » (4). Le dogmatisme du père de la philosophie critique lui faisait méconnaître trop aisément le vrai caractère de la doctrine du bonheur, à laquelle s'opposaient si violemment ses propres conceptions morales.

En vérité, il a porté ses coups à un eudémonisme caricatural, conçu en fonction de sa théorie de la raison pure pratique par elle-même et de son dualisme du monde phénoménal et du monde intelligible. Serons-nous hardi en déclarant, contrairement à l'opinion reçue, qu'ils ne paraissent pas avoir atteint la morale authentique du bonheur ?

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 233 en note.

(2) *Doctrine de la Vert*, traduction Barni, pp. 51-52, 59, 93-94.

(3) Pour faire connaître la doctrine aristotélicienne, il cite des formules de l'antiquité latine : *Medio tutissimus ibis* ; *omne nimium vertitur in vitium*, etc. ; il invoque encore Horace ; mais nous ne voyons pas à travers son texte transparaître un contact immédiat avec Aristote.

(4) F. Paulsen, p. 327. — En ce qui concerne le problème de l'origine des connaissances intellectuelles, on a pu relever, chez Kant, la même ignorance de la solution d'Aristote. Kant, observe le P. Valensin, « ne connaissait pas en ce point, la doctrine péripatéticienne. Il n'envisage jamais aucune hypothèse adverse que celle des idées innées ou de l'harmonie préétablie ou de l'ontologisme (Platon, Crusius, Leibniz, Malebranche).

(A. Valensin, Criticisme kantien, dans le *Dictionnaire apologétique de d'Alès*, fasc. III, col. 751).

## III

## *Le problème de l'intention morale et la doctrine de l'impératif catégorique.*

Quelle est la fin que l'agent doit s'assigner s'il veut agir selon l'ordre moral ? D'après Kant, cette fin ne peut être que le devoir. La critique de cette théorie, que nous avons l'intention de faire dans les pages suivantes, soulève le problème général de l'intention morale : nous ne pouvons l'esquiver ni l'effleurer en passant. L'étude même que nous faisons du criticisme moral requiert que nous traitions ce problème dans toute son ampleur.

Nous nous demanderons donc, avant de tâcher à renverser la morale de l'impératif catégorique, quelles sont les fins que la loi naturelle condamne, quelles sont celles qu'elle permet et même qu'elle ordonne ; quelles sont les fins bonnes et obligatoires, quelles les fins mauvaises (1).

La réponse à ces questions sera, pour nous, l'occasion d'opposer aux doctrines morales du philosophe de Kœnigsberg les enseignements d'Aristote, continués et précisés par son génial disciple, St Thomas d'Aquin. Nous pourrons ainsi exposer, au moins dans la solution qu'elle donne au problème des fins morales, cette éthique du bonheur que Kant a traitée en somme avec tant d'aisance, si non même de désinvolture. Entre les deux conceptions de la vie morale, nous laisserons le lecteur juge. Il verra de quel côté se trouvent la profondeur des analyses, la cohérence logique, la vigueur des preuves ; d'un mot, la vérité.

---

(1) Les termes mêmes dans lesquels nous posons le problème de l'intention morale font voir que nous entendons demeurer exclusivement dans l'ordre rationnel et philosophique. On pourrait, en effet, traiter la même question en situant l'agent moral dans l'ordre surnaturel où la révélation l'a, de fait, placé. On rechercherait alors les fins qui s'imposent à lui ou du moins lui conviennent, étant donnés les rapports spéciaux d'amitié intime qui l'unissent à Dieu à raison de son élévation à l'ordre de la grâce. Mais ce point de vue théologique n'est pas celui auquel nous voulons nous placer dans la présente étude. Faisant abstraction de l'ordre surnaturel, nous recherchons uniquement les fins qui conviennent à l'homme en tant qu'homme. Nous demeurons ainsi dans les limites strictes de la raison et de l'ordre naturel. On verra cependant que les applications au domaine de la théologie, des solutions que nous proposerons sont tout indiquées et se font pour ainsi dire d'elles-mêmes.

## Article I. — Les fins de l'agent moral.

Un principe très simple domine toute la question que nous tâchons à élucider ; les applications en sont multiples et fécondes. Le terme que poursuit intentionnellement le sujet moral doit être conforme à la loi naturelle ; s'il y était opposé, il serait affecté de malice morale. Mais la loi naturelle est elle même fondée sur les rapports essentiels des êtres. C'est donc l'ordre des essences, ou la nature des êtres, qui, en tant que connue par la raison, détermine fondamentalement les diverses fins morales que l'agent est en droit de poursuivre. Il nous faudra considérer particulièrement la nature de l'acte humain, la nature de l'homme et la nature de Dieu, fin dernière de l'homme : les rapports essentiels que nous découvrira cette étude nous permettront de résoudre le problème des fins morales.

Nous déterminerons ces fins en suivant un ordre de perfection ascendante, de façon à commencer par la fin qui donne à notre acte la moindre richesse morale pour arriver progressivement à l'intention la plus élevée à laquelle notre nature puisse atteindre.

### § 1. — Le plaisir ou le bien agréable.

Est-il permis de rechercher la jouissance qui accompagne une action? Par là nous n'entendons pas seulement la joie du devoir accompli dont le sujet moral peut désirer le renouvellement, mais encore la simple jouissance accompagnant un acte moralement ordonné, ce que l'on appelle le bien agréable (*bonum delectabile*) par opposition au bien honnête (*bonum honestum*).

La réponse à cette question n'est guère facile ni simple ; elle requiert de multiples distinctions, dont il n'est guère possible de saisir le sens et la portée qu'après avoir étudié attentivement la nature du plaisir au point de vue psychologique.



Le déploiement de notre activité s'accompagne, en règle, de manifestations affectives, dont les plus élémentaires sont le plaisir et la douleur. L'ensemble de ces phénomènes d'affectivité, les psychologues contemporains ont pris l'habitude de les rattacher

à une faculté distincte, qu'ils appellent la sensibilité ou le cœur, et qu'ils opposent aux deux autres facultés, l'intelligence et la volonté. Ils adoptent ainsi une distinction ternaire des facultés de l'âme qui détermine généralement la division des traités de psychologie : l'intelligence ou la connaissance, le cœur ou l'affectivité, la volonté ou la tendance, telles sont les trois grandes catégories entre lesquelles les psychologues ont pris l'habitude de partager toutes les activités conscientes. Un des inconvénients de cette conception de l'affectivité consiste à en séparer artificiellement les manifestations des facultés dont elles relèvent réellement, c'est-à-dire les facultés appétitives, en termes plus explicites les appétits sensibles et la volonté. Les phénomènes affectifs constituent une des phases du déploiement de nos facultés d'appétition et ils prennent place dans le processus d'ensemble des opérations dont ces facultés sont la source. Sans doute, les manifestations affectives, notamment le plaisir et la douleur — qui nous intéressent particulièrement ici, — sont des actes, au sens aristotélicien, en tant que l'acte s'oppose à la puissance. Elles constituent des déterminations de la capacité de sentir de notre âme. Mais il ne faut pas oublier qu'elles accompagnent toujours une opération principale, et que de cette dernière elles sont l'accessoire et le complément. Le plaisir et la peine sont des actes secondaires. Dans la terminologie des psychologues contemporains on dirait qu'ils constituent l'épiphénomène d'actes fondamentaux.

Quelles sont ces opérations principales qui s'accompagnent de jouissance ou de peine ? Ce sont toutes les activités dont l'étude et l'analyse intéressent le psychologue : la sensation et la perception; l'image, le souvenir; la représentation intellectuelle sous sa triple forme d'idée, de jugement et de raisonnement ; l'appétition sensible et la volition ; le mouvement corporel en tant qu'il se rattache à la vie consciente. Ces opérations sont toutes, en nous, causes de plaisir ou de peine, en tant qu'elles sont relatives à nos tendances, en tant qu'elles sont le terme qui satisfait nos appétits ou l'objet qui les contrarie. Par suite, les phénomènes affectifs constituent une manifestation de nos facultés de tendance : ils y ont leur siège. Ce sont les appétits sensitifs et la volonté qui formellement sont affectés de plaisir et de douleur.

Les causes propres du plaisir et de la peine ne sont donc pas, contrairement à ce qu'on pourrait croire, les choses appartenant

au monde extérieur, les objets externes bons ou mauvais. Ce sont des réalités qui ont en nous leur siège; bref, des opérations subjectives. Aussi bien, pour que nous éprouvions du plaisir, il ne suffit pas d'un bien de nature à faire vibrer notre affectivité, ce que St Thomas appelle *un bien qui délecte*, « *bonum* delectans »; il faut encore la possession de ce bien, ce qu'il dénomme si expressivement une union délectable «*conjunctio* delectabilis», et enfin la conscience ou la connaissance de cette union « cognitio hujus conjunctionis [1] ». Les deux derniers éléments sont des opérations du sujet qui jouit, « car, observe le docteur Angélique, la connaissance actuelle est une opération; de même nous obtenons le bien convenable au moyen d'une opération; or l'opération propre au sujet est elle-même un bien convenable, par suite il est nécessaire que toute jouissance suive une opération quelconque » [2].

La cause immédiate et propre du plaisir, comme d'ailleurs de la peine, se trouve non point dans un objet externe au sujet, mais dans une opération qui lui est intrinsèque. Et par là, pour l'observer en passant, s'explique le caractère subjectif et relatif des plaisirs et des peines. Ces phénomènes affectifs dépendent, comme de leurs causes immédiates, d'activités ayant leur siège dans le sujet qui les éprouve [3].

Sous l'action de ces causes, les phénomènes affectifs se produisent dans nos facultés appétitives, soit sensibles, soit rationnelles. Mais il ne faut pas se représenter les impressions de plaisir et de peine que font en nous les opérations comme des réalités pure-

---

(1) 1a 2ae qu. 32, art. II, corpus.

(2) *Ibid.*, art. I, corpus.

(3) St Thomas oppose à sa théorie sur les causes de plaisir une objection que nous croyons intéressant de rapporter, avec la réponse qu'il y fait. « L'oisiveté et le repos expriment la cessation de l'acte. Or ce sont là des choses délectables... par conséquent l'opération n'est pas la cause propre de la jouissance. » Voici sa réponse : « Les opérations sont délectables en tant qu'elles sont proportionnées et conaturelles à l'agent. Comme la capacité humaine est finie, l'opération lui est proportionnée selon une certaine mesure. Par suite, si elle excède cette mesure, elle ne lui est plus proportionnée, elle cesse d'être délectable, elle est plutôt fatigante et répugnante. Et, comme tels, l'oisiveté, le jeu et toutes les autres choses qui concernent le repos, sont délectables en tant qu'elles enlèvent la tristesse qui provient de la fatigue » (1). En termes plus explicites, le groupe de phénomènes psychologiques qu'on objecte comme étant des sources de plaisir ne suppriment point totalement l'activité, ils se bornent à écarter de celle-ci ce qu'elle pouvait avoir d'excessif et de laborieux ; ou bien, s'ils suppriment presque totalement les opérations, c'est en vue de permettre aux facultés de reprendre ultérieurement leur activité avec des forces renouvelées. C'est donc toujours l'acte qui est la cause propre du plaisir.

(1) 1a 2ae qu. 32, art. 1, ad. 3.

ment passives. Nous ne *subissons* pas seulement le plaisir et là douleur. Sous la motion de notre activité, nos puissances appétitives *réagissent* par une détermination propre : le plaisir et la peine consistent dans cet acte de réaction à une opération agréable ou désagréable. Ces deux phénomènes affectifs sont constitués par des déterminations actuant notre capacité d'éprouver des jouissances et des peines.

Le plaisir n'est nullement, comme l'entendait Platon, un devenir, un intermédiaire entre la puissance et l'acte, l'acheminement d'une détermination qui, se dégageant de la puissance qui marque son point de départ, s'approche progressivement de la perfection à laquelle elle tend.

Le plaisir n'est point mélangé de puissance, il est acte. Car il est tout entier, en tant que plaisir, ou il n'est pas. Sans doute, il est susceptible de degrés, il peut changer en plus ou en moins. Mais, sous ces variations d'intensité, il est toujours le plaisir, et dès qu'il naît dans l'âme il est tel. L'on ne peut pas dire qu'il constitue, de sa nature, un acheminement vers une fin à laquelle il tend et qu'il réalise progressivement ; on ne peut soutenir qu'il soit une réalité essentiellement imparfaite, muable et fluente; bref, un devenir. Le plaisir est de soi une perfection achevée de la faculté qui l'engendre et le reçoit; il est acte, et non point acte nécessairement mélangé de puissance et d'imperfection [1].

L'acte fondamental et le plaisir qu'il engendre communiquent intrinsèquement un point de vue ontologique et psychologique, et par l'être qui les constitue et dans notre vie consciente. D'une part, l'acte, à mesure qu'il se développe conformément à la nature de la faculté qui en est la source, intensifie la jouissance. D'autre

---

[1] De plus, la cause *propre* du plaisir n'est pas un devenir. Il résulte du bien naturel, non point en tant qu'on s'achemine à sa possession, mais en tant qu'on le possède : non point en tant qu'un bien est en voie de réalisation, non en tant qu'il se constitue « non prout est in *constitui* », mais en tant qu'il est accompli et que sa constitution est effectuée comme un terme du mouvement : « sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motus » (*). Sans doute, tandis que l'agent entre en possession progressive de son objet conaturel, il ne manque point d'éprouver certaines jouissances. Mais le devenir n'est pas la cause des plaisirs vrais et parfaits auxquels le sujet est appelé. Comme l'observe St Thomas, « le mouvement lui-même a quelque chose de la délectation, mais il lui manque la perfection de la délectation, car les délectations les plus parfaites se trouvent dans les choses immobiles » (*), notamment dans le repos actif qu'éprouve l'agent lorsqu'il a atteint son terme.

(*) 1a 2ae qu. 31, art. 1, corpus.

(*) *Ibid.*, qu. 32, art. 1, ad Primum.

part, le plaisir constitue le dernier perfectionnement de l'opération à laquelle il se joint : il en est, en un certain sens, la fin : « non pas en vérité, observe St Thomas, en tant qu'on appelle fin ce pour quoi quelque chose est, mais en tant que tout bien qui s'ajoute à titre complétif peut être dit une fin. Et c'est dans ce sens que le Philosophe, au Livre X de l'Ethique, déclare que la jouissance perfectionne l'opération comme une fin qui s'y ajoute, c'est-à-dire qu'au bien constitué par l'opération s'ajoute un autre bien qui est la jouissance et qui signifie le repos de l'appétit dans le bien présupposé » (1).

Le plaisir ne peut être la fin pour laquelle se fait l'opération, car cette dernière l'emporte sur lui en valeur ontologique, et, par suite, elle est la fin à laquelle la délectation elle-même se subordonne. Aussi bien « le Philosophe lui-même déclare au même endroit que la *jouissance s'ajoute à l'opération comme à la jeunesse sa fleur*, c'est-à-dire comme une suite de la jeunesse ; par conséquent la jouissance est une perfection accompagnant » l'acte qui constitue notre bien, « elle n'est pas une perfection qui fait que cet acte est parfait en son espèce » (2). La perfection de l'acte est donc réalisée par sa valeur d'être, par le bien ontologique qui le constitue. La délectation que la possession de ce bien engendre en nous n'est qu'un accident ou un propre (3). Si la jouissance est, relativement à l'opération qui la produit, un complément et un accessoire, il faut reconnaître que l'opération trouve dans le plaisir son achèvement ultime, car elle se termine dans le repos de l'appétit par la jouissance du bien que constitue cette opération. En ce sens, la délectation est fin de l'activité.

Ainsi l'acte et le plaisir sont intimement connexes au point de vue de l'être. L'un est cause efficiente de l'autre, mais celui-ci est fin de celui-là. Ils naissent ensemble, l'un dérivant de l'autre; ils se développent d'un progrès commun et en dépendance intime. De même, au point de vue psychologique, on peut relever les relations qui les joignent. Comme l'observait Aristote avec sa profondeur habituelle, si nous recherchons le plaisir c'est parce que nous aimons la vie qui se réalise, pour nous, dans l'activité. Inverse-

---

(1) Summ. theol. ; 1a 2ae qu. 33, art. 4, Corpus.
(2) 1a 2ae qu. IV, art. II, ad Prim.
(3) *Ibid.*, qu. II, art. III, Corpus.

ment, nous tendons à l'action à cause du plaisir qui s'y trouve lié : « l'agent, observe St Thomas, parce qu'il se délecte dans son action, tend avec plus de véhémence vers elle, et l'accomplit avec plus de soin » [1]. En un mot, activité et plaisir sont, pour l'homme, deux fins indissolublement unies.

De l'intime communication qu'elles ont entre elles, il suit une conséquence importante.

L'opération, comme nous l'avons fait voir, est cause motrice ou efficiente du plaisir. Or l'effet est d'une nature correspondante à celle de la cause. Au surplus, le plaisir constitue le complément final de l'acte; il n'est autre chose que la conscience prise, par l'appétit, de son objet formel ; un reflet, dirions-nous, de l'acte dans la sensibilité. De ces prémisses, il faut tirer la conclusion que la nature de l'acte spécifie la nature de la jouissance qui lui est intrinsèquement unie. Aux catégories d'actes que la morale nous fait établir, devront correspondre des catégories moralement diverses de plaisirs.

Mais d'où vient que certaines opérations engendrent en nous du plaisir, que d'autres opérations s'accompagnent de peine ? Quels caractères distingueront les unes et les autres ? Les activités qui répondent à nos tendances et à nos appétits constituent les moteurs du plaisir; en bref, celles qui nous conviennent ou qui sont notre bien. L'opération qui produit en nous le plaisir est donc composée de deux éléments : elle est en soi une perfection, et elle est unie par un rapport de convenance à la faculté qu'elle achève. Par conséquent, le plaisir parviendra à son intensité la plus grande lorsque la faculté atteindra son objet le plus parfait et qu'elle y aura la plus grande proportion : dans ces conditions, elle se déploiera de la manière la plus ample et la plus vive : nous éprouverons la plus grande jouissance. Si, au contraire, une opération est réalisée en nous en opposition avec une tendance ou un appétit, elle produit en nous de la peine. Cette dernière est donc un acte déterminé en nous par une opération qui est un mal.

On peut mieux saisir maintenant la raison pour laquelle les manifestations affectives relèvent non point d'une faculté propre, mais de nos appétits sensibles ou rationnel. Elles constituent l'attitude de nos puissances appétitives envers leur objet. Car le bien,

---

[1] *Ibid.*, qu. 33, art. IV, Corpus.

sensible ou rationnel, est le terme qui répond formellement à ces facultés. Si elles atteignent un objet bon, elles seront le siège d'un plaisir qui procure à leur déploiement son complément dernier : parvenant à la possession de leur objet, elles se reposent dans sa jouissance. Ce repos n'est nullement un état inerte. Il constitue un acte dernier, un suprême achèvement de l'opération, qui s'y ajoute, pour reprendre le mot d'Aristote, comme à la jeunesse sa fleur. « Sans doute, le mouvement d'exécution par lequel il tend vers sa fin, cesse dans le sujet ayant déjà obtenu le bien dans lequel il se délecte ; néanmoins le mouvement de la partie appetitive ne cesse pas, de même qu'elle désirait auparavant ce qu'elle ne possédait pas, ainsi ensuite elle se délecte dans ce qu'elle possède. Bien que la jouissance, en effet, soit un certain repos de l'appétit, si l'on considère la présence du bien qui délecte et qui satisfait l'appétit,cependant il ne cesse point d'y avoir toujours une modification de l'appétit par le bien appétible, et sous ce rapport la jouissance est une activité « (1).

Si l'opération se produisant en nous est pour l'appétit la privation du bien qu'il requiert, il éprouve une souffrance. Le mal, contraire du bien, l'affecte alors en lui-même. On voit que le plaisir et la peine se rattachent formellement à nos puissances appétitives et constituent des phases particulières de leur déploiement. L'analyse psychologique qui précède renferme une doctrine importante sur la moralité du plaisir, que nous sommes à même d'en dégager maintenant. Nous l'en déduirons sous la forme d'une série de corollaires.



I. Une première conséquence de la théorie psychologique du plaisir que nous venons d'exposer, c'est que le plaisir, étant un acte, une perfection des facultés appétitives, n'est pas nécessairement un mal. Par suite, l'agent peut légitimement le rechercher dans des conditions qu'il nous faudra préciser. Ce premier corollaire s'oppose à la doctrine kantienne, qui exclut de l'intention morale tout mobile touchant au plaisir, et, en général, toute satisfaction des facultés appétitives.

(1) Summ. theol., 1a 2ae qu. 31, art. 1, ad Secundum.

II. Deuxième conséquence : L'opération et le plaisir qui en dérivent, comme nous l'avons fait voir, sont unis intrinsèquement, et l'une est le principe spécificateur de l'autre. Par suite, au point de vue moral, le plaisir aura la même valeur que l'acte qui l'engendre.

C'est l'acte qui le fera qualifier sous le rapport de la bonté ou de la malice. Si donc l'acte se produisait en opposition avec l'essence spécifique du sujet et avec sa fin naturelle, pour ne satisfaire que l'une ou l'autre tendance séparée, il faudrait dire que la jouissance qu'il procure est moralement mauvaise. Elle ne constitue point d'ailleurs un plaisir absolu, elle est une jouissance et un bien simplement relatifs. Elle est relative à telle tendance particulière, considérée abstraction faite de la nature où elle s'enracine, mais elle est en opposition à la nature humaine et à sa fin propre. Ou bien, encore, elle est un bien et un plaisir naissant de la disposition désordonnée où se trouve le sujet moral : « Ainsi, observe St Thomas, il est parfois bon à un lépreux de manger certains poisons, qui, absolument parlant, ne conviennent pas à la constitution de l'organisme humain ». Enfin il est possible que les faux plaisirs soient estimés de vraies jouissances à cause de l'erreur où se trouve l'agent à leur sujet; ils ne sont des biens que relativement à son jugement erroné.

Les plaisirs ne sont véritables et moralement bons que lorsqu'ils se joignent à un acte fondamental, en conformité à la norme rationnelle. La nature de l'acte bon détermine la valeur morale du plaisir qui l'achève. En un mot, ce sont bien les opérations qui commandent, sous le rapport moral, la division et la hiérarchie de nos jouissances. Ce qui le fait d'ailleurs bien voir, ajoutons-nous avec St Thomas, c'est que, « relativement aux opérations, les jouissances qui leur sont conjointes ont une union plus intime que les tendances qui les précèdent dans le temps ; par suite, comme ces tendances vers les opérations bonnes sont également bonnes et les tendances vers les opérations mauvaises également mauvaises, à bien plus forte raison les plaisirs dérivant des opérations bonnes sont bons et les plaisirs qui proviennent des actions mauvaises sont mauvais ». Il est donc faux d'avancer, avec l'hédonisme, la bonté essentielle du plaisir. En réalité, le plaisir n'est légitime que s'il se joint à un acte moralement ordonné ; il est bon non point en vertu de la jouissance qu'il fait ressentir, mais parce qu'il est

une perfection s'unissant elle-même à la perfection fondamentale de l'acte.

III. De notre théorie psychologique du plaisir, on peut tirer une troisième conséquence morale. Le plaisir est un accessoire ontologique de l'opération. Aussi bien il constitue un excitant à agir, il est, relativement à l'action à laquelle il pousse, un moyen ou une fin subordonnée. Comme le déclare St Thomas, « selon l'ordre de la nature la jouissance existe pour l'opération, et l'inverse n'est pas vrai ». ([1]) Il suit de là que, même lorsqu'elle provient d'un acte bon, il est interdit de détacher de celui-ci la jouissance pour l'intention, de façon à en faire une fin absolue à laquelle l'opération elle-même serait subordonnée. Or c'est bien ainsi que les partisans de l'hédonisme enseignent à rechercher le plaisir. Mais c'est aussi ce qu'ont autorisé certains théologiens. Pour eux, du moment où l'acte se produit conformément à l'ordre rationnel, il est permis au sujet moral de tendre au plaisir voulu exclusivement pour lui-même. Car l'appétit a une tendance naturelle à la jouissance, il est légitime qu'il se satisfasse, indépendamment de toute autre recherche. C'est ainsi que Sanchez écrit : « Il ne sera, d'aucune façon, contraire à la raison de manger et de boire sans nuire à sa santé, mais aussi sans nécessité, uniquement pour en obtenir la jouissance, c'est-à-dire pour la fraîcheur de la boisson ou la saveur de la nourriture ; mais une telle action de manger ou de boire doit se faire librement, afin que l'appétit naturel jouisse de ses actes. Or vouloir que l'appétit jouisse de ces opérations, qui ne sont pas contraires à la raison, ce n'est d'aucune manière un péché... Par conséquent il ne sera point permis de condamner le sens du goût parce qu'il désire la nourriture uniquement pour en jouir ([2]) ». Raisonner de la sorte, c'est évidemment nier la subordination naturelle du plaisir à l'acte dont il est l'accessoire et, en quelque sorte, le condiment. C'est lui octroyer la valeur d'une fin absolue. La théorie précédente voisine avec une doctrine, également trop large, qui renferme toutefois une part notable de vérité. S'il est vrai que le plaisir soit, relativement à l'opération, une fin intermédiaire et que l'agent ait l'obligation de respecter ce rapport de dépendance, ne suffit-il pas, se demande-t-on, que

---

([1]) Contra gentiles I, 3. C, 26.

([2]) Select. disp., 2 n 14.

cette intention soit *implicite* ? Sans exclure positivement le caractère de fin subordonnée que présente le plaisir, supposons qu'on le recherche seul, d'une manière *explicite*; pour le surplus, on laisse cette volition poursuivre jusqu'au bout ses conséquences logiques. On ne détourne pas la tendance au plaisir de l'ordre naturel où elle prend place de soi : elle renferme implicitement la volition de l'acte bon auquel la jouissance est ordonnée comme un moyen, elle respecte ainsi l'ordre de subordination qui relie le plaisir à l'opération (1). Dans de telles conditions, la volition n'est-elle pas droite ? Nous ne le pensons pas ; et c'est ce que nous allons établir en développant le corollaire suivant.

IV. En recherchant les jouissances, il faut vouloir, au moins à certains intervalles, d'une manière *explicite*, la bonté des actions qui les procurent. Par cette affirmation, nous nous écartons de la théorie que nous venons d'exposer et d'après laquelle il est seulement requis, pour que la poursuite du plaisir soit légitime, qu'elle s'accompagne d'une volition *implicite* du bien moral. Ceux qui soutiennent cette dernière opinion s'inspirent des mêmes principes philosophiques auxquels nous avons rattaché notre doctrine du plaisir. Ils admettent comme nous que le plaisir est un bien, subordonné par nature, comme une fin intermédiaire, à l'acte bon qui lui donne naissance. Il en concluent que, pour être dans l'ordre, il suffit que l'agent, en voulant une jouissance honnête, n'exclue pas positivement la dépendance qui l'unit à l'acte bon.

La tendance au plaisir, qui, seule, est explicite, renferme de la sorte implicitement la volition de l'acte moralement ordonné; par le moyen de celui-ci, la volonté est, au surplus, orientée à la fin suprême. Du coup, elle possède un minimum de bonté qui interdit d'en prononcer la condamnation.

Ce raisonnement est logiquement déduit de prémisses auxquelles nous avons nous-mêmes consenti. Mais ceux qui s'y tiennent perdent de vue une vérité complémentaire qui en restreint singulièrement la portée. Il ne faut pas, pour apprécier la valeur d'un acte humain, le considérer à l'état isolé, comme s'il était le

(1) L'opinion de Sanchez et des quelques théologiens qui l'ont suivi, se distingue de la présente doctrine en ce qu'elle faisait rechercher la jouissance d'une manière désordonnée, en opposition à son caractère de fin intermédiaire.

seul que produisît un homme au cours de son existence. Il faut voir aussi l'influence réciproque que produisent au point de vue moral, l'une sur l'autre, ses actions, considérées dans leur ensemble; il s'agit de savoir si, se bornant constamment à la recherche explicite du seul plaisir et ne tendant que d'une manière implicite vers l'ordre moral, son activité pourrait se maintenir à ce dernier degré de l'honnêteté et ne verserait pas inévitablement dans le mal. Que l'on suppose donc un homme se bornant à la volition de la seule jouissance, sans faire d'autre effort dans le sens de la vertu que de ne point exclure positivement l'orientation implicite de ses actes au bien moral. Il nous semble certain qu'il serait fatalement amené à faire, du plaisir, la loi de sa vie. A raison de la faiblesse inhérente à notre nature, il transformerait peu à peu la jouissance en une fin absolue à laquelle il subordonnerait finalement les actes vertueux eux-mêmes.

Il est donc requis au minimum pour que l'activité humaine, dans l'ensemble, soit moralement ordonnée, qu'à certaines reprises on veuille explicitement, avec le plaisir, le bien de l'opération fondamentale, dont il n'est que l'accessoire. Cette volition expresse du bien moral n'est pas nécessaire chaque fois que se produit un acte humain : il suffit qu'elle s'opère à certaines occasions, agissant sous forme virtuelle dans une série plus ou moins longue d'opérations subséquentes, et exerçant encore son heureuse influence, même sur les actions où elle ne se continue pas virtuellement et dans lesquelles la recherche du bien honnête est tout implicite. Du coup, le système entier de l'activité aurait chance de se maintenir dans l'ordre.

Si donc nous écartons la théorie d'après laquelle la volition du bien agréable, du moment où elle est ordonnée, doit être seule explicite, nous rejetons aussi, comme trop exigeante, l'opinion d'après laquelle il faut que la tendance au bien moral soit au moins virtuelle dans tous nos actes et dans chacun d'eux. Aussi bien, nous croyons avoir montré que la recherche du seul plaisir honnête pour un acte considéré isolément par abstraction, se place d'elle-même dans l'ordre, du moment où l'on n'exclut pas positivement sa subordination à l'acte fondamental. C'est pour l'ensemble de notre activité que certains actes explicites de volition du bien honnête sont requis, parce qu'ils empêchent l'agent de déchoir dans une recherche du plaisir transformé en fin absolue. Mais,

pour éviter cette déviation, il n'est point nécessaire que la recherche de l'honnêteté morale, comme telle, persiste virtuellement dans chaque cas particulier.

Nous ajouterons qu'à cette volition explicite, renouvelée en certaines occasions, de la bonté morale des actes, doit s'unir également une tendance reprise, de temps à autre, sous une forme explicite, vers la fin suprême. Et cette exigence détermine encore une fois le degré inférieur de l'activité morale en dessous duquel on penche inévitablement du côté du mal. Que vaudrait, en effet, sous le rapport de la bonté morale, celui qui, dans sa vie entière, s'abstiendrait de vouloir positivement le terme dernier auquel son activité entière doit le conduire et l'orienter, se bornant à laisser son intention du plaisir et du bien suivre d'elle-même son chemin, et aller, en vertu de l'impulsion qui lui est propre, jusqu'à son terme ultime, c'est-à-dire Dieu ? Il est certain que son activité, sous bien des rapports, tomberait fatalement dans le désordre, car ne se préoccupant plus de sa fin dernière, en perdant même le souvenir lorsqu'il agit, il se laisserait aller à mettre son terme suprême dans les biens créés.

Nous n'entendons nullement dire que chaque opération humaine doit s'accompagner de la volition explicite de la fin dernière. Notre appréciation a pour objet, encore une fois, tout l'ensemble de l'activité d'une vie d'homme. Nous ne soutenons donc pas, avec les Jansénistes, que, pour qu'une action humaine soit bonne, il faut qu'elle tende toujours, d'une manière actuelle, à Dieu. Nous ne disons même pas, avec St Alphonse de Liguori, qu'il faut en chaque opération rechercher Dieu, au moins virtuellement. Nous affirmons qu'au minimum la volition de la fin suprême, comme celle de l'ordre moral, doit se joindre à celle du plaisir, par certains actes explicites répétés en certaines occasions.

V. Un cinquième corollaire moral de la doctrine que nous avons exposée sur le plaisir et la peine, montre l'action efficace de ces deux formes contraires de l'affectivité sur la pratique de la loi morale. Si le plaisir est si intimement uni à l'acte bon, c'est afin de nous le faire répéter, avec plus de perfection. Car on fait plus vite, plus fréquemment et plus parfaitement l'acte qui s'accompagne d'une jouissance. Les joies du bien contribuent donc largement à le faire pratiquer.

La souffrance, de son côté, nous harcèle, nous poussant à fuir

ou à combattre les réalités qui l'engendrent. Or, parmi celles-ci, les actions déshonnêtes occupent une large place. Elles sont en opposition avec notre nature et sa fin. Par suite, la souffrance les accompagne souvent et les suit toujours, tôt ou tard. La douleur, donc, par une action parfois discrète, parfois épouvantable, nous ramène au bien. Mais elle a un rôle plus noble encore. Si nous nous laissons faire, elle nous détache des biens inférieurs pour nous faire monter vers les sommets. Les ascensions se font toujours par des voies douloureuses.

... Les souffrances sont des faveurs.
Regardons, au-dessus des multitudes folles,
Monter vers les gibets et vers les auréoles
Les grands sacrifiés rêveurs.

Monter c'est s'immoler. Toute cime est sévère,
L'olympe lentement se transforme en calvaire,
Partout le martyre est écrit ;
Une immense croix gît dans notre nuit profonde ;
Et nous voyons saigner aux quatre coins du monde
Les quatre clous de Jésus-Christ (1).

VI. Un dernier corollaire de notre théorie psychologique du plaisir nous permet de rencontrer certaines critiques que Kant adresse aux mobiles sensibles dans le domaine moral. Plus loin, nous avons le dessein de donner, à la discussion de l'impératif catégorique, tout le développement qu'elle requiert. Mais il n'est pas prématuré, pensons-nous, de faire voir dès maintenant, sur un point déterminé, combien est erronée l'éthique kantienne.

L'impératif catégorique prescrit de faire le devoir pour le devoir, dont nous aurions seulement la représentation rationnelle. Il exclut de l'intention tout mobile qui touche la sensibilité, particulièrement le plaisir. S'il admet un sentiment dans le sujet moral, c'est uniquement le respect du devoir, le sentiment le plus intellectuel qu'il ait pu découvrir. Tous les autres mobiles sensibles sont condamnés. Nous croyons avoir fait voir qu'écarter la recherche du plaisir, c'est condamner l'agent moral à réaliser une somme moindre de perfection que sa nature ne le demande. Le plaisir est un acte, une perfection, accessoire sans doute, mais néanmoins

(1) V. Hugo. *Les contemplations*. Dolor.

un achèvement et comme une efflorescence de l'opération principale.

De plus, la doctrine kantienne viole l'ordre naturel qui unit indissolublement le plaisir et le bien moral. Elle veut donc que l'homme réalise une perfection opposée à sa nature, ce qui revient à lui prescrire un désordre et un mal.

Ensuite, comme le plaisir et l'acte bon sont joints inséparablement, si on écarte l'un on repousse logiquement l'autre. Kant en arriverait donc, s'il était conséquent, à rejeter aussi la pratique du devoir.

Enfin, en condamnant les mobiles sensibles, il prive la pratique du bien des stimulants considérables qui lui procurent le plaisir et la douleur et que nous avons signalés dans le corrollaire précédent. Aussi la morale kantienne, si elle pouvait être adoptée par le grand nombre, devrait inévitablement, malgré ses airs hautains et ses prétentions à l'austérité — ou plutôt à cause d'eux, — affaiblir encore la pratique morale, déjà si pauvre et si débile.

### § 2. — Le bien honnête

En avançant dans la série des fins progressivement plus parfaites que l'agent moral peut rechercher, nous rencontrons, après le plaisir ou bien agréable, le bien honnête.

A ce degré, on fait le bien pour lui-même, et, selon la formule kantienne, qui, entendue au sens que nous lui donnons, est acceptable, on pratique le devoir pour le devoir. L'agent s'assigne comme terme de son intention l'objet même de l'acte : la fin de l'agent, *finis operantis*, coïncidera alors avec la fin de l'opération, *finis operis*. Ou bien, encore, il pourra s'assigner toute fin en tant que conforme à l'ordre essentiel créé, et qui vient perfectionner la fin intrinsèque de l'action. En un mot, il mesurera non pas seulement l'œuvre qu'il exécute, mais encore son intention, sur l'ordre rationnel qui se fonde sur l'essence des choses.

Le plaisir qui se joint à l'acte ne sera plus la fin explicite que l'agent s'assigne en ordre principal. Il sera voulu comme un terme secondaire, ou même d'une manière seulement implicite. Car — nous croyons l'avoir montré contre Kant — écarter positivement et en règle le plaisir, ce serait s'opposer à l'ordre naturel, ce serait consentir à une intention mauvaise.

Mais, sans exclure le plaisir, on recherche positivement, au présent degré de l'intention, l'ordre moral de notre activité comme en étant la fin principale et même, parfois, la seule fin explicite.

N'oublions pas toutefois que nos actes bons sont subordonnés, comme un ensemble de moyens, à la fin dernière. Il s'ensuit que l'agent moral ne peut pas se borner, comme le voulait Kant, à la recherche exclusive du bien ou du devoir, de manière à écarter la rechercher du terme suprême de ses opérations. Ce serait là, encore un coup, agir contrairement à l'ordre essentiel. Il faut même, comme nous l'avons montré, qu'il y tende, au moins à certaines reprises, d'une manière explicite. Puisqu'il est un être pensant et aimant, capable d'arriver à la connaissance de Dieu, sa fin dernière, capable aussi de la vouloir et de l'aimer, il est conforme à l'ordre que parfois, à certaines occasions, il se représente les perfections divines et qu'il les recherche comme étant le terme suprême de ses tendances. Il serait contraire à sa nature d'être raisonnable et aimant de se refuser à penser au Bien suprême, pour lequel il est fait, et de ne jamais en faire l'objet direct de son amour.

La volition de Dieu lui-même constitue la recherche de la béatitude, car la possession de Dieu, notre terme ultime, doit nous rendre pleinement heureux. C'est cette nouvelle fin de l'intention morale qui se présente à notre étude, après l'ordre du bien moral et du devoir.

### § 3. — La béatitude formelle

Dans la fin dernière, on peut distinguer deux choses. Il y a tout d'abord la béatitude formelle ou subjective, c'est-à-dire l'opération qui doit mettre le sujet moral en possession de son terme suprême ; il y a ensuite la béatitude objective ou l'objet même, c'est-à-dire Dieu, dont la possession, au moyen de l'activité qui constitue la béatitude subjective, doit nous rendre heureux (1).

Or, en tendant à notre fin dernière, nous pouvons rechercher

(1) La béatitude *objective* est dite telle parce qu'elle est constituée de l'objet extrinsèque et transcendant qui nous prouve le bonheur par sa possession. L'acte qui nous donne cet *accès* à la fin suprême de notre nature s'appelle la béatitude *subjective* parce qu'il est immanent au sujet moral obtenant la possession de son bien ultime. Sous cet aspect, la béatitude est dite *formelle* ou *essentielle* parce que, si l'objet dont la possession doit nous rendre parfaitement heureux est la *cause* de notre béatitude, l'acte qui nous le fait obtenir et nous en fait jouir constitue formellement l'essence de la béatitude.

en ordre primordial la béatitude formelle. Dans ce cas, on ne poursuit pas tant Dieu que la possesion de Dieu. On envisage la fin suprême sous l'aspect particulier de la satisfaction plénière dont son obtention doit pénétrer notre être.

Malgré les apparences contraires, il importe de remarquer que la recherche de la béatitude subjective est plus parfaite que l'appétition du bien moral, voulu seul d'une manière actuelle. Et cela pour deux motifs. Le bien moral est, d'après l'ordre naturel, un moyen ordonné en vue de l'obtention de la béatitude. Or la fin doit être plus parfaite que les moyens qui y conduisent. Donc la béatitude doit être meilleure que le bien.

La mineure de ce raisonnement se prouve sans difficulté. Il répugne qu'on subordonne des moyens à un but qui leur est inférieur en perfection. C'est le motif pour lequel la pratique du bien dans des vues bassement intéressées est condamnable, par exemple en vue de s'enrichir afin de s'acquérir la considération de nos semblables. C'est abaisser l'excellence de la vertu que de la faire servir à la possession de biens auxquels elle est transcendante. Car, dans ce cas, on subordonne le bien honnête au bien délectable. Or nous avons vu que le plaisir, encore qu'il en soit l'achèvement suprême, est cependant un moyen relativement au bien moral. Pour que l'ordre soit respecté, il faut que le but soit supérieur en dignité aux moyens qu'on lui subordonne.

Il y a une deuxième raison pour laquelle le bonheur l'emporte en perfection sur la vertu. La béatitude formelle, prise dans son ensemble, est constituée des diverses opérations par lesquelles nous possédons notre fin suprême qui est Dieu : « Si nous considérons en rigueur la béatitude dans son étendue, écrit un théologien du XVII[e] siècle, il faut y distinguer trois parties : l'essence, la perfection et la consommation ou l'ornement qui l'accompagnent ; comme nous reconnaissons dans l'homme la nature, qui le rend capable de raisonner ; la perfection, lorsqu'il a l'usage libre de ses puissances, de son entendement et de sa volonté, et qu'il peut les mettre en exercice ; et la consommation, lorsqu'il a acquis une parfaite beauté ».

« Cela supposé, l'essence de la béatitude est la connaissance de Dieu en tant qu'il est la première vérité..., étant nécessaire que l'entendement humain commence, parce que c'est l'entendement seul qui attire les objets, qui les possède et qui les présente à la

volonté ». L'intervention de cette dernière faculté, sans constituer l'essence de la béatitude, lui donne sa perfection. « L'amour suit la connaissance ; et, comme la vérité éternelle est aussi une bonté souverainement aimable, la volonté s'y porte aussitôt, ou, pour mieux dire, cette bonté infinie ravit la volonté et l'enlève à elle-même. Enfin, la joie suit la connaissance et l'amour, car il est impossible de posséder et d'aimer un bien sans qu'il en revienne une joie proportionnée à son excellence ; et, ici, la joie fait la consommation de la béatitude. Ces trois choses constituent la béatitude et la dernière fin créée de l'homme » ([1]).

L'acte d'intelligence et l'acte de volonté qui constituent notre béatitude sont les opérations les plus parfaites que notre nature, livrée à ses propres forces, soit capable de produire. Aussi bien ces actes sont relatifs à l'objet le plus élevé en perfection : l'Etre infini. D'autre part, ce sont là les opérations intrinsèquement les plus riches et les plus amples que nous puissions produire. Intelligence et volonté épuisent dans ces actes toute leur capacité naturelle. Leurs opérations qui nous font obtenir et posséder notre fin suprême, sont « l'expression la plus parfaite de notre essence propre, prise dans son plus grand développement, dans son activité la plus large et la plus complète » ([2]). Il s'ensuivra que la jouissance qu'elles détermineront dans notre âme sera la plus intense et la plus profonde que nous puissions ressentir. Car le plaisir parfait doit naître en nous, lorsque nous atteignons l'objet le plus élevé, le plus riche en valeur ontologique, le plus conforme aux exigences de nos facultés, de telle sorte qu'elles y trouvent leur plus ample déploiement.

Ainsi la béatitude formelle, par ses éléments cognitifs, appétitif et affectif, sera l'activité la plus achevée et la plus haute que nous puissions produire. Aristote l'avait découverte, au sommet de toutes les opérations humaines, au delà des vertus morales : il voyait dans la contemplation quelque chose de divin, et, si elle pouvait remplir toute la durée d'une existence, celle-ci, à son sens, ne différerait point de la vie d'un immortel. « Si l'esprit est quelque chose de divin relativement à l'homme tout entier, il est pareillement nécessaire que la vie qui s'accorde avec l'esprit soit divine

---

([1]) A. Massoulié. *Traité de l'amour de Dieu*, pp. 394-395. Bruxelles, 1866.
([2]) A. Lafontaine. *Le plaisir d'après Platon et Aristote*, p. 179. Paris, Alcan.

relativement à la vie humaine. Mais il ne faut pas que nous goûtions et sentions des choses purement humaines comme certains nous y engagent, pour ce motif que nous sommes des hommes; et que nous ayons les mêmes sentiments pour les choses mortelles, puisque nous sommes mortels ; mais nous devons, autant qu'il est possible, nous disputer à la mortalité et tout faire pour vivre conformément à cette partie qui, en nous, est la meilleure. Car, si elle est petite par la masse, elle est au-dessus de tout par la puissance et par le degré d'honneur » ([1]).

La béatitude formelle est donc supérieure en perfection aux activités par lesquelles nous réalisons le bien honnête. Celles-ci ne vont qu'à des objets finis ; elles ne constituent que des réalisations partielles et limitées de nos facultés. Elles sont donc inférieures aux actes qui nous feront posséder et aimer notre fin suprême, inférieures aussi à l'acte de jouissance achevée que doit déterminer en notre âme la possession de Dieu par l'intelligence et la volonté. Cet acte affectif qui constitue, au sens étroit, le bonheur, est à lui seul déjà un terme plus parfait de nos intentions que la vertu morale.

Comme l'observe Aristote, entre l'activité contemplative qui nous fait atteindre notre objet le plus élevé et la pratique du bien honnête il y a toute la différence qui sépare une opération divine d'un acte issu de la nature humaine comme telle. En effet, les vertus morales concernent les actes que l'on produit dans les transactions et, en général, dans les rapports avec les autres hommes : elles sont relatives non à la contemplation, mais à la vie active et sociale. De plus, ces vertus ont pour fonction de rationaliser nos appétits, ce sont les vertus d'un être composé : elles sont essentiellement humaines.

Le plaisir que leur pratique peut nous procurer ne dépasse pas le niveau de la commune humanité. L'activité qui nous met en possession de Dieu par la connaissance et l'amour, est une imitation de l'acte éternel par lequel Dieu se connaît, s'aime et est, par suite, heureux ; elle est, en demeurant dans l'ordre naturel, ce qui nous donne la plus grande ressemblance avec l'être infini. A ce nouveau titre, elle l'emporte sur les vertus morales. « Que la béatitude parfaite, écrit le Stagyrite, soit une œuvre de l'activité

([1]) *Ethic à Nic*, livre X, ch. VII.

consistant dans la contemplation des choses, on peut le voir en ceci, que dans notre opinion les dieux ont, au suprême degré, la joie et le bonheur. Or quelles actions convient-il de leur attribuer ?.. Si nous considérons en détail tout ce qui se produit dans les actions humaines, on le trouvera mesquin et indigne des dieux. Or il n'est personne qui ne pense qu'ils existent et, par suite, qu'ils produisent quelque activité. Car il ne convient pas de se les figurer dormant comme Endymion. Mais, si l'on enlève à celui qui vit l'action extérieure, que lui reste-t-il, sinon la contemplation ? C'est pourquoi l'activité divine, si excellente par la béatitude qui l'accompagne, doit être jugée consister dans la contemplation. Par conséquent, puisque parmi les activités humaines il en est une qui est très semblable à la contemplation, elle est aussi très utile pour constituer la vie bienheureuse « (1).

Ainsi la contemplation de Dieu, étant ce qui nous fait le plus ressembler à sa perfection essentielle, est une activité plus élevée et plus parfaite que la pratique du bien. Elle constitue, pour notre intention, une fin meilleure.

* * *

Il importe de remarquer que le désir de la béatitude — tout comme d'ailleurs la recherche du bien — peut être vicié par un désordre. De même qu'on peut accomplir le bien dans des fins indignes de lui, et par suite le ravaler, ainsi on peut désirer la possession de Dieu, en rapportant ce bonheur à soi-même par un désir égoïste. Or ceci est un nouveau désordre. La béatitude subjective est sans doute le plus parfait des biens créés, et, comme telle, constitue notre fin dernière dans le domaine des réalités finies. Mais elle est, elle-même, subordonnée à la fin absolument dernière qui est Dieu recherché pour lui-même. « La béatitude, enseigne Saint Thomas, est une fin sous une autre fin, nous unissant à la fin suprême » (2). Dans son commentaire sur St Paul, il développe la même doctrine : « Il y a un double amour de Dieu, à savoir l'amour de concupiscence, par lequel l'homme veut jouir de Dieu et trouver en lui sa délectation, et ceci est le bien de l'homme »; l'objet formel de cet amour est ce que nous avons appelé la béatitude subjective;

(1) *Ethic à Nic*, livre X, ch. VIII.
(2) In 2 Sent. Dist. 38, qu. 1, art. 2.

et « il y a l'amour d'amitié par lequel l'homme préfère l'honneur de Dieu même à cette délectation par laquelle il jouit de Dieu, et celui-ci est la parfaite charité...: et c'est pourquoi St Paul la choisit et, à juste titre, comme étant ce qui est plus parfait » (1). L'amour de Dieu recherché pour lui-même, constituant une perfection supérieure à l'amour de Dieu considéré en tant qu'il comble notre soif de bonheur, il s'ensuit que, de ces deux amours, l'un doit se subordonner l'autre, qui n'est ainsi que notre fin relativement dernière. Le docteur Angélique confirme cet argument par une deuxième considération, tirée de la nature même des deux formes de l'amour qu'il distingue : « Il y a pour nous un double objet d'affection. Il y a d'abord celui que l'on aime par manière de bienveillance, quand nous voulons le bien de quelqu'un pour lui-même ; ainsi aimons-nous nos amis lors même qu'il ne doit rien nous en revenir. Il y a ensuite ce que l'on aime par matière de convoitise, et c'est ou un bien qui est en nous ou quelque chose d'où doit résulter pour nous quelque bien. Ainsi aimons-nous le plaisir du vin, ou le vin qui nous cause ce plaisir. Or tout ce qui est aimé d'un amour de convoitise ne peut être dernier aimé. Donc la béatitude créée, qui est en nous, n'est aimée que d'un amour de convoitise; c'est pourquoi nous rapportons cet amour à Dieu, puisque nous-mêmes nous devons nous rapporter à Dieu. Et ainsi la béatitude ne peut être notre dernier aimé, et est cependant notre dernier désiré, puisqu'elle est le plus grand bien qui résulte pour nous de l'union à Dieu » (2).

Des considérations qui précèdent, il suit qu'on ne peut tendre à la béatitude formelle en excluant la béatitude objective ou Dieu voulu pour lui-même. Ce serait là, pour l'intention, un désordre moral d'une porté infinie, car on ferait, de soi-même, la fin ultime à laquelle on ordonnerait la béatitude formelle. et, par suite, Dieu lui-même. Mais, lorsque le bonheur dont Dieu seul est la source demeure à son rang de fin subalterne, l'intention n'a rien de condamnable ; bien au contraire, elle est en conformité à l'ordre essentiel et moral.

Est-il nécessaire, chaque fois que l'on tend à sa béatitude formelle, de l'ordonner explicitement à Dieu, fin absolument suprême?

(1) Ad Philip, 1, V. 22-24.

(2) In 4um Sent. Dist. 49, art. 2, ad 3um.

Evidemment non. Mais il faut à tout le moins le vouloir explicitement à certains intervalles, de façon que cette recherche de Dieu pour lui-même influence non point chacune de nos opérations, mais au moins notre activité dans son ensemble. Il est requis, au minimum, que, à certaines occasions, l'homme recherche explicitement Dieu pour lui-même et pour sa gloire, et qu'il rapporte, en ces occurrences, toutes choses, y compris la vertu et son bonheur propre, à cette fin suprême. Etant capable de connaître Dieu et de l'aimer pour lui-même, il serait contraire à l'ordre que l'homme ne le fît jamais et ne tendît jamais, d'une manière actuelle, à Dieu comme à sa fin absolument dernière.

Nous sommes aussi amenés à déterminer l'intention la plus noble de l'agent moral : la béatitude objective. c'est-à-dire Dieu recherché pour lui-même.

## § 4. — Dieu ou la béatitude objective

A un double titre, Dieu doit être aimé d'une manière désintéressée [1].

En créant, il n'a pu s'assigner de fin dernière en dehors de sa propre perfection. Sans doute, chez un être limité, la recherche de soi, à titre de terme dernier, constituerait un désordre, ce serait le vice d'égoïsme. Mais un être infiniment parfait ne peut avoir besoin d'aucun être externe, ni par suite le vouloir comme terme ultime ; c'est pour lui-même, par amour de son propre bien, qu'il

---

[1] Lorsque nous parlons ici de l'amour dont l'homme est tenu envers Dieu pour sa bonté intrinsèque, nous n'avons point formellement en vue l'amour de charité au sens théologique du mot. La charité est d'ordre surnaturel : elle concerne les rapports plus intimes qui unissent l'homme à Dieu, à raison de sa vocation à la vision béatifique et de son élévation à l'ordre de la grâce. En cette étude d'ordre purement philosophique, nous ne considérons, comme nous l'avons dit, que les lois de l'activité de l'homme laissé au niveau de la seule nature. Mais il reste vrai que, dans cet ordre l'homme eût été rattaché à Dieu par les liens d'une amitié naturelle et qu'il eût été apte à s'élever jusqu'à l'amour de Dieu, recherché pour lui-même. Nous nous bornons, d'ailleurs, à reproduire sur cette question l'avis d'un théologien d'une autorité difficilement contestable en ce qui concerne les déricats problemes que soulève l'étude de la charité : « Dieu, écrit Massoulie, pouvait laisser l'homme dans le seul ordre de la nature, sans l'élever à la grâce ni lui promettre la gloire. Mais alors l'homme aurait eu un rapport necessaire à sa fin naturelle qui est la possession de Dieu selon les forces de la nature : ... il y aurait eu une amitié entre Dieu et l'homme telle qu'elle peut se trouver dans l'ordre naturel, parce que Dieu lui aurait communiqué les biens de cet ordre ; ce serait sur la communication de ces biens que l'amour dans l'ordre naturel serait fondé ». A. Massoulié *Traité de l'amour de Dieu*, p. 47.

décide de créer, afin de répandre à l'extérieur sa perfection. Si Dieu avait créé en considérant ses œuvres comme son but dernier, il eût agi en opposition à sa nature, il eût produit le mal en ne se recherchant pas lui-même, ce qui est une supposition absurde chez un être parfait. Par suite, en créant, Dieu s'est assigné lui-même comme fin dernière à l'univers et en particulier à l'homme. C'est donc lui que l'homme doit rechercher comme son terme ultime, ce qui équivaut à dire que l'homme est tenu de vouloir Dieu pour lui-même, comme une fin absolument dernière.

La même thèse s'établit par la considération des exigences de la raison et de la volonté de l'homme. Ces deux facultés caractéristiques de notre nature sont à la mesure d'un objet infini : elles ne peuvent se satisfaire qu'en Dieu. « Il est impossible, écrit St Thomas, que la béatitude de l'homme consiste en un bien créé quelconque. En effet, la beatitude est le bien parfait qui satisfait complètement l'appétit, et il n'y aurait pas de fin suprême si, après avoir obtenu la béatitude, il restait encore quelque chose à désirer. Or l'objet de la volonté, qui est l'appétit propre à l'homme, c'est le bien universel, comme l'objet de l'intelligence c'est le vrai universel. D'où il apparaît évident que rien ne peut satisfaire la volonté de l'homme, si ce n'est le bien universel, mais celui-ci ne se trouve dans aucune créature, mais seulement en Dieu, car toute créature a une bonté participée. Par suite, Dieu seul peut remplir la capacité de la volonté. Et, donc, en Dieu seul consiste la béatitude de l'homme ». (1)

Cette constation du grand docteur médiéval est le commentaire du cri célèbre de St Augustin : « Notre cœur est tourmenté jusqu'à ce qu'il se repose en toi, ô Dieu. *Irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te Deus* » (2).

Les opérations elles-mêmes par lesquelles nous sommes appelés à entrer en possession de Dieu — c'est-à-dire la béatitude subjective — ne peuvent arrêter l'élan de notre nature, car, étant des activités d'un être créé, elles sont en elles-mêmes limitées. Si nous les voulons, il faut dire que, dans cette volition même, nous avons de l'élan pour aller plus loin. Car elles ne sont qu'une imitation plus ou moins approchée de l'activité par laquelle Dieu se connaît,

---

(1) Sum. theol., 1a 2ae qu. II, art. VIII, Corp.

(2) Confessiones. L. I, cap. 1.

s'aime et jouit de lui-même. Elles ont, dans la nature divine, leur cause exemplaire suprême. Aimant le bien de la béatitude formelle, il nous faut aimer à bien plus forte raison le bien propre à Dieu, dont notre béatitude n'est qu'une lointaine participation, d'autant que le mouvement de notre nature ne peut s'arrêter que dans un objet infini. La béatitude formelle est un bien limité et participé ; en Dieu, ce même bien se trouve sans limites et dans sa source. Il nous faut donc, encore un coup, tendre à Dieu lui-même, à raison de la perfection infinie qui le constitue, que notre entendement postule et que notre cœur exige.

Si l'on analyse l'amour de Dieu en tant qu'Il constitue la béatitude objective, on constate qu'il renferme deux éléments.

Aimer quelqu'un pour lui-même, c'est lui vouloir du bien, c'est tâcher de lui procurer ce qu'il désire : c'est chercher à le rendre parfait et heureux. Puis donc qu'il nous faut aimer Dieu pour lui-même, il s'ensuit que nous devrons vouloir son bien, nous efforcer de réaliser la fin qu'il s'assigne dans ses œuvres, tâcher de réaliser sa volonté et de procurer le bien suprême qu'il veut obtenir par la création, c'est-à-dire la manifestation de sa gloire. Nous devons agir comme si nous pouvions accroître sa perfection et sa béatitude, car, en réalité, nous ne pouvons rien ajouter à la perfection intrinsèque de Celui qui est la plénitude de l'être, ni, par suite, augmenter son bonheur.

Ainsi, le premier élément de l'amour de Dieu, c'est la recherche de son bien ; c'est en quelque sorte une sortie de nous-mêmes qui nous fait nous dévouer aux intérêts de Dieu. Observons, toutefois, que cet acte d'amour de Dieu pour lui-même, n'est pas totalement étranger à notre bonheur personnel. Par le fait même que nous aimons Dieu, que nous voulons son bien à Lui, nous ne pouvons que nous réjouir du bien qu'il possède en lui-même ou que la création lui procure d'une manière extrinsèque. Par le fait, notre béatitude est inévitablement contenue dans la sienne et, suivant la profonde doctrine de Leibniz, notre amour désintéressé de Dieu ne laisse point d'intéresser notre bonheur.

Cette première partie — essentielle et primordiale — de l'amour de Dieu pour lui-même, est ce qu'on nomme l'amour de bienveillance.

Notre amour de Dieu suppose un deuxième élément qui, en règle, s'y joint et qui a directement rapport à nous-mêmes. Aimer,

c'est non seulement vouloir le bien de celui qu'on aime, mais c'est encore tendre vers l'être aimé que l'on envisage comme son bien à soi. Parce qu'on l'aime, on veut s'unir à lui et le posséder. Si, par l'amour on se subordonne au bonheur de l'être aimé, on exige en retour qu'il se donne à nous. « L'amitié vraie, observe Saint Thomas, désire voir l'ami et fait trouver sa joie dans des entretiens mutuels » « et colloquiis mutuis gaudere facit »[1]. « Le propre des amis est qu'ils cherchent à jouir l'un de l'autre. Mais notre récompense n'est rien d'autre que de jouir de Dieu, en le voyant. Donc, la charité non seulement n'exclut pas, mais même fait qu'on ait en vue la récompense » [2].

Commentant la doctrine thomiste de la charité, un théologien que nous avons déjà cité fait une profonde remarque : « Une union superficielle et une possession imparfaite ne servent qu'à faire languir l'amour ; cette union se fait premièrement par la connaissance des qualités, des vertus et des excellences de l'ami et de ses sentiments les plus secrets : mais après, il veut pénétrer dans le fond de son cœur et il veut voir son ami tout entier pour lui ressembler parfaitement. Cette première union tend à une autre union qui se fait par la volonté et par la présence réelle, l'amour exigeant une conformité parfaite de volonté ; ce qui ne peut bien s'obtenir que par une présence continuelle, autant qu'elle est possible » [3]. L'amour tend donc, par les lois qui lui sont nécessairement inhérentes, à une double union morale et physique. Il s'ensuit que, lorsque nous aimons Dieu pour lui-même, nous ne pouvons, en règle, nous empêcher de désirer sa possession. L'amour de Dieu, envisagé dans l'intégrité de ses éléments constitutifs, ne peut être pleinement désintéressé : l'amour de bienveillance entraîne avec soi l'amour de concupiscence, et par suite le désir de notre béatitude objective ne peut totalement faire abstraction de la recherche de notre béatitude formelle.

Ajoutons à l'argument précédent, tiré des lois mêmes de l'amour, une considération complémentaire qui le confirme. Il va de soi que lorsqu'on recherche Dieu pour lui-même, on produit nécessairement une opération de la volonté, un acte d'amour. Or cette

---

(1) In III Sent. Dist. 27, qu. 2, art. 1, ad. 11.

(2) In III Sent. Dist. 29, qu. 1, art. 4.

(3) A. Massoulié. *Traité de l'amour de Dieu*, pp. 171-172. Bruxelles, 1866.

activité, étant un accident du sujet qui aime, constitue son bien, et il est inévitable que ce bien il l'aime également. Sans doute, sa fin dernière se trouve dans le bien de l'ètre aimé recherché pour lui-même; aussi subordonnera-t-il la recherche du bien qu'est pour lui son acte d'amour, à la fin ultime que constitue celui qu'il aime. Néanmoins, s'il donne à son amour l'entier développement qui lui est essentiel, il ne pourra s'empêcher d'avoir quelque égard à son bien personnel, qu'il trouve dans l'acte d'amour qui le porte à son ami. Ce serait se laisser duper par la chimère d'une perfection impossible que de faire de l'amour de Dieu un état constamment et absolument désintéressé : « toute amitié, observe fortement St Thomas, renferme la concupiscence ou le désir » (1). L'amour du bien suprême n'échappe pas à cette règle. L'amour, lorsqu'il prend tout son développement et sa forme normale, manifeste ainsi deux éléments : il est à la fois amour de bienveillance et amour de concupiscence. Relativement à Dieu, l'amour est recherche de sa gloire, accomplissement de sa volonté, et, simultanément, désir de sa possession et du bonheur subjectif qui en est la suite (2).

---

(1) In III Sent. Dist. 27, qu. 2, art. 1, ad. 1.

(2) St Thomas est tellement conscient de l'inséparabilité des deux formes de la béatitude, formelle et objective, qu'il enseigne même que si Dieu n'était point notre souverain bien, nous serions impuissants à l'aimer pour lui-même. « Supposé, par impossible, écrit-il, que Dieu ne fût pas le bien suprême de l'homme, il n'y aurait point, pour lui, de raison de l'aimer » (*). Cela se comprend sans peine, puisque l'amour d'un être pour lui-même entraîne indissolublement le désir de le posséder, et qu'il s'y joint, par un lien nécessaire, la recherche du perfectionnement de sa nature personnelle que constitue, pour celui qui aime, l'acte d'aimer. D'autres raisons fondent encore la doctrine thomiste. La volonté a pour objet formel le bien ou la bonté des choses. Mais le bien c'est la perfection convenable. Par suite, il y a forte chance qu'en tendant au bien, la volonté y recherche le rapport de convenance qu'il supporte avec elle, et qu'ainsi dans le bien elle veuille *son* bien. L'application de cette constatation psychologique à l'amour du bien intrinsèque de Dieu se fait toute seule. Il est quasi inévitable que dans le bien de Dieu nous recherchions surtout aux débuts de la vie spirituelle qui s'oriente vers lui — simultanément notre bien propre.

D'autre part, la recherche de Dieu comme étant la béatitude subjective constitue une disposition, un acheminement à l'amour de bienveillance qui se l'assigne pour objet. C'est la loi de la volonté humaine d'être attirée d'abord par son bien propre qu'elle trouve dans les êtres avec qui elle est appelée à être unie par des liens d'amitié, à rechercher au début l'utilité qu'ils présentent pour elle, les charmes que procure leur société. Dans la suite, on est amené par cet amour même de concupiscence à les aimer pour eux-mêmes. Un progrès analogue se manifeste dans l'amour de Dieu, qui à mesure qu'il s'exerce et se développe fait à l'intérêt une part toujours plus réduite, sans jamais pouvoir totalement en faire abstraction.

(*) Summ. theol., 2a 2ae qu. 26, art. 13, ad. 3.

Cette deuxième partie de l'amour de Dieu — la béatitude formelle — doit se subordonner à la première, la béatitude objective. Comme nous l'avons fait voir, la bonté de l'une n'est qu'une participation éloignée de la perfection de l'autre qui en est la cause exemplaire. La béatitude objective constitue au surplus la fin absolument dernière, par opposition à la béatitude formelle, qui est fin sans doute, mais aussi moyen relativement à la fin ultime. D'où il suit que, dans l'amour de Dieu, l'élément primordial est constitué par la volition de la béatitude objective ; le désir de la béatitude formelle n'est qu'un élément secondaire et subalterne. Si Dieu est pour nous l'objet d'un amour de concupiscence, c'est sans doute parce qu'il est le bien suprême de notre nature, mais c'est aussi, et en dernière analyse, pour ce motif qu'il est le terme de notre amour de bienveillance, amour qui par lui-même est désintéressé, et qui, au surplus, doit l'emporter en intensité sur la recherche de Dieu considéré comme étant la source de notre bonheur. Si donc, la gloire divine et l'accomplissement de sa volonté exigeaient, par impossible, le sacrifice de notre béatitude subjective, il nous faudrait savoir y acquiescer. Au surplus, en se subordonnant la recherche de notre bonheur personnel, l'amour de Dieu pour son bien propre non seulement est désintéressé en soi, mais encore communique à tout l'ensemble du mouvement de notre opération moralement ordonnée, y compris la poursuite du plaisir et de notre bonheur, un cachet de désintéressement. Car les moyens participent dans une certaine mesure de la bonté de la fin à laquelle ils s'ordonnent. « Le terme final de son élan d'amour, écrit un théologien à propos de la charité, ce n'est donc pas la béatitude de Dieu, mais le Dieu de la béatitude, ce n'est donc pas la suprême jouissance de Dieu, mais le Dieu de la jouissance suprême. Et ainsi elle demeure un amour souverainement pur et dégagé de tout l'alliage des intérêts et des calculs » [1]. « Du fait seul que nous aimons Dieu parfaitement en lui-même et pour lui-même, sans le rapporter à rien ni à personne autre, il est notre dernier amour et notre dernier aimé. Nous rapportons tout à lui, nous ordonnons tout à lui, nous livrons tout à sa merci, tout, et par conséquent nous-mêmes, et jusqu'au désir, à la possession et à la jouissance de lui-même ».

---

[1] Revue thomiste, 1906. Coconnier, *Ce qu'est la charité d'après St Thomas*, p. 21.

« Et c'est bien ainsi que la charité nous fait aimer Dieu ». « Toutes les fois, dit St Thomas, que l'habitude de la charité passe à l'acte,il se fait une orientation de l'homme tout entier, et par conséquent de tous les biens qui le regardent, vers Dieu, sa fin dernière. « *Quandocumque habitus charitatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur, ut bona sibi* ». D'un coup, voilà l'homme tout entier avec tout ce qui lui est ordonné à titre de bien quelconque, ramené à Dieu ; quelle place reste-t-il maintenant à l'intérêt, quelle crainte avoir que l'espérance et le désir de posséder Dieu rendent notre charité mercenaire, puisque la charité, s'emparant de cet espoir, et de ces aspirations mêmes, les rapporte et les subordonne à Dieu, pour se fixer et s'abîmer en lui. « *Charitas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat* » ([1]).

Au surplus, si l'amour, lorsqu'il se développe suivant tout son contenu, est inévitablement à la fois amour de bienveillance et amour de concupiscence, l'un de ces amours étant d'ailleurs subordonné à l'autre, il est toujours possible que les actes de ces deux formes de la même passion se produisent séparément. Nous pouvons, à certaines occasions, produire des actes d'amour entièrement désintéressé, ou, comme on disait au XVII[e] siècle, à propos des controverses sur le quiètisme, des actes d'amour pur, pur de tout mouvement de retour sur soi-même. Dieu, recherché exclusivement pour son bien, sans que nous pensions explicitement au rapport qui l'unit à notre bien, particulièrement à notre béatitude, peut ainsi constituer le terme de certains actes d'amour. On veut alors uniquement la gloire divine, en s'oubliant soi-même, ou même on est prêt à sacrifier, à l'Etre parfait, si par impossible sa volonté l'exigeait, notre béatitude dans la vie future. Ces actes d'amour pur ; à raison de l'excellence de leur objet et de leur désintéressement, sont les plus parfaits que nous puissions produire dans la vie présente. Ils l'emportent en perfection sur toutes les autres activités dont l'amour peut être la source, par exemple le

(1) *Ibid.*, p. 24. Pour éviter toute confusion, faisons observer en passant que ce qui se trouve dit, dans cette citation et dans d'autres analogues, de la Charité, vertu théologale, s'applique également à l'amour que nous aurions eu pour Dieu si nous fussions demeurés dans l'ordre de la pure nature. Encore que surnaturelle, quant à son *essence*, la Charité ne diffère pas de l'amour naturel relativement au *mode* de tendre vers lui et elle obéit aux mêmes lois générales de l'amitié.

bonheur de penser à l'Etre aimé, la joie que donne le sentiment de sa présence, le désir de le posséder, la reconnaissance pour les bienfaits dont il nous a gratifiés.

Mais ces actes de pure bienveillance pour Dieu ne sont point l'état habituel de l'homme. Même lorsque sa pensée s'élance vers Dieu, l'homme ne peut s'empêcher souvent de faire un retour sur soi. Si l'acte par lequel on veut le bien de Dieu pour lui-même s'unit aux autres opérations que l'amour a coutume d'engendrer, notamment à la recherche de Dieu comme le principe de notre béatitude, l'opération totale aura plus de perfection et de richesse d'être que le même acte, isolé, de pur amour. Car un composé est plus parfait, il possède une plus grande plénitude ontologique que chacun des éléments, pris séparément, qui interviennent pour le constituer.

## Article II. Examen des critiques de Kant contre la doctrine morale du bonheur.

### § 1. — Exposé des critiques kantiennes

En montrant dans les pages qui précèdent que le plaisir est une fin légitime, nous avons déjà répondu partiellement aux difficultés faites par Kant à la morale eudémoniste.

De même, l'exposé et la justification que nous avons donnés des diverses intentions que l'agent moral peut s'assigner, sont de nature, pensons-nous, à dissiper bien des préventions que le kantisme a fait naître contre la doctrine du bonheur. Nous croyons nécessaire, néanmoins, de reprendre, pour les examiner de près, les principales objections que Kant a faites à notre morale, car ce tortueux génie est parvenu à l'envelopper de bien des obscurités et des équivoques, où l'on se laisse aisément prendre. Après l'exposé doctrinal qui précède sur les fins permises ou commandées à l'agent moral, notre tâche nous paraît relativement facilitée : c'est donc le moment de l'entreprendre.

I. D'après Kant, le bonheur ne peut être le principe suprême de l'ordre moral, pour ce motif qu'il constitue un concept essentiellement indéterminé pour la raison. Il n'est point possible de préciser, au moyen de notions intellectuelles, le contenu de l'idée de la béatitude, et l'on ne peut non plus fixer avec une certitude ra-

tionnelle les moyens de l'obtenir. Aussi bien l'idée du bonheur est une représentation empirique, c'est un idéal de l'imagination, mais elle échappe nécessairement à toute détermination proprement rationnelle.

Si l'idée du bonheur se caractérise par l'indétermination, le concept du devoir, par contre, est clair et certain. Sa voix est aisément perceptible dans la conscience de tout homme. Il suit de là que le principe du bonheur et la notion du devoir constituent deux ordres distincts, étrangers l'un à l'autre.

II. Si l'on s'efforce de préciser l'idée vague du bonheur, on le fait au moyen de données empiriques. Aussi bien, comme nous l'avons dit, elle est, elle-même, de nature sensible et la raison s'avoue impuissante à en remplir le contenu. On la détermine donc en la mettant en rapport avec les exigences de la sensibilité. Mais qui ne voit que c'est là lui conférer, du coup, les caractères de la contingence, de la particularité, de la subjectivité ? Car telles sont bien les propriétés des objets auxquels tendent nos appétits sensibles. Chaque homme envisage donc comme étant son bonheur un idéal qui répond à ses tendances individuelles, qui, par conséquent, lui est tout particulier et pourrait être autre qu'il n'est. Si l'on rattache la morale au principe du bonheur, déterminé de la sorte d'une manière empirique, on en vient à donner aux préceptes destinés à régir la conduite, des caractères diamétralement opposés à ceux de la loi. Aussi bien la loi entraîne l'idée d'un commandement objectif, nécessaire et universel. La doctrine pratique, qui se fonde sur le concept du bonheur, constitue donc, avec la destruction même de la loi, la négation de la morale.

III. Ce qui prouve encore combien l'eudémonisme est étranger à la vraie science du devoir, c'est une double antinomie qui l'y oppose. D'une part, on commande le devoir ; mais il ne viendrait pas à l'esprit d'ordonner à quelqu'un d'être heureux : le bonheur est l'objet de la recherche naturelle et spontanée. D'autre part, on enseigne les moyens d'arriver au bonheur, du moins on cherche à inculquer — tant il est difficile de l'obtenir — les chances les plus grandes qu'on peut avoir de ne point trop le manquer. Mais il n'est pas nécessaire d'apprendre son devoir. A raison de son évidence, il se révèle de lui-même dans la conscience de tout être raisonnable.

IV. Le devoir s'avère en opposition encore plus nette avec la

tendance à la béatitude, lorsqu'on considère qu'il est, au moins pour des être finis comme nous, un impératif. Il est un commandement qui, par essence, rencontrant de l'opposition dans nos inclinations sensibles, les contrarie et les combat.

V. L'impératif de la loi est catégorique, en ce sens qu'il n'est point subordonné, comme un ordre hypothétique, à une fin ultérieure ; il commande par lui-même, d'une manière absolue, sans aucune relation à un terme distinct. Par suite, il exclut l'idée de bonheur, et si on l'y rattachait il serait vicié du coup et cesserait d'être encore le devoir.

VI. Ajoutons à cela qu'il se manifeste d'autant mieux à nous, dans sa pureté, sa force et sa majesté, lorsqu'il contrarie toutes nos tendances, car il se définit « une contrainte pour une fin acceptée à contre-cœur » (1).

VII. Aussi, lorsqu'il nous est représenté en opposition avec les satisfactions que réclame notre sensibilité, exigeant leur sacrifice absolu, il exerce sur la volonté une incomparable séduction, il possède alors une efficacité pratique que toute idée de récompense même dans l'au-delà est incapable de lui conférer. La loi, dans la pure beauté qu'elle doit à son caractère de commandement rationnel, est le motif le plus puissant de la respecter.

VIII. Reste une dernière objection que les philosophes postérieurs à Kant ont le plus volontiers retenue. Tout mobile intéressé, d'après le Philosophe de Kœnigsberg, vicierait le devoir, qui demande à être pratiqué exclusivement pour lui-même. La préoccupation du bonheur personnel se rattache, d'après lui, à un sentiment inférieur et irrationnel : l'égoïsme. Elle constitue une tendance désordonnée, enlevant par suite toute moralité à la conduite de l'agent qui s'en inspire dans l'accomplissement de la loi.

## § 2. — Examen critique des objections de Kant

I. A entendre Kant, l'idée du bonheur, non moins que la connaissance des moyens de le conquérir, seraient rationnellement indéterminés. Et l'on comprend aisément cette impuissance du Philosophe de Kœnigsberg à édifier une doctrine rationnelle de la béatitude. S'il se représente le bonheur sous les espèces d'un

(1) *Doctrine de la Vertu*, p. 218. Edit. V. Kirchmann.

idéal imprécis de l'imagination, c'est parce qu'il en isole arbitrairement la notion, de l'ordre ontologique et de l'idée de fin suprême, avec lesquels elle est unie par des rapports réels rationnellement déterminables. Il n'est pas étonnant qu'après avoir vidé de la sorte cette notion, de son contenu, après avoir rompu les relations qui l'unissent aux diverses idées qui essentiellement constituent l'ordre moral, elle ne soit plus, pour lui, qu'une conception vague et indéterminée, sans rapport avec la science rationnelle de la conduite.

II. Si l'on veut connaître les règles pratiques, en recourant à l'étude de l'objet de nos tendances, on aboutit, d'après Kant, à des préceptes présentant des caractères opposés à ceux de la loi du devoir. Par essence toute loi est nécessaire, objective et universelle ; les objets qui répondent à nos inclinations sont relatifs à la manière de sentir de chaque individu ; ils sont donc déterminés d'une façon particulière, subjective et contingente.

Mais la fin suprême, à savoir la béatitude, étant requise par notre nature comme telle, constitue un objet qui s'impose universellement à toute nature humaine, et constitue pour elle un terme objectivement nécessaire. De même, les objets de nos différentes catégories d'opérations, comme les diverses fins — y compris le plaisir — que les agents moraux sont autorisés ou obligés à poursuivre, sont basés sur l'ordre ontologique et rationnel ; en dernier ressort, ils trouvent leur fondement dans l'ordre éternellement conçu par la pensée divine. Ne présentent-ils pas le caractère d'objectivité et d'universalité ? En tant qu'ils se rattachent à notre fin suprême, comme des moyens indispensables de l'obtenir, ne sont-ils pas nécessaires ? De cette profonde métaphysique sur laquelle repose la morale eudémoniste, Kant ne semble pas avoir une connaissance fort présente, ni même fort précise. Dans le plaisir et le bonheur, il n'a vu que des sentiments subjectifs, perçus par la conscience individuelle. Il a fait abstraction de l'aspect ontologique et rationnel qu'ils présentent et qui en est le caractère primordial. Le génie d'Aristote fut, en ce point, incomparablement plus perspicace et plus profond. L'auteur de la *Critique de la raison pratique* est demeuré à la superficie de l'idée de plaisir et de bonheur.

III. Kant essaye encore d'opposer l'idée du bonheur et la notion du devoir, en faisant remarquer, d'une part, qu'on n'ordonne pas

à quelqu'un d'être heureux, tandis que le devoir s'impose comme un commandement ; d'autre part, que les moyens de parvenir au bonheur s'apprennent, mais, la connaissance de la loi morale étant à la portée de tout le monde, il n'est point nécessaire de la procurer par voie d'enseignement.

Incontestablement, la recherche du bonheur ne se commande pas ; tout homme y tend par une nécessité naturelle. Mais, si nous sommes orientés par essence au bonheur, nous ne sommes point contraints de le placer dans un objet déterminé, de préférence à tout autre. Aussi, quelles différences parmi les hommes en ce qui concerne l'ideal que poursuit leur activité : « Les uns, observait Pascal, le cherchent dans l'autorité, les autres dans les curiosités et les sciences, les autres dans les voluptés » ([1]).

Le choix des moyens, non moins que la forme déterminée où se concrète, pour les hommes, leur fin dernière, sont laissés par la nature dans l'indétermination. Il en résulte que la liberté humaine peut s'exercer dans ce domaine. Par suite également, il y a là matière à un commandement. Pour arriver au bonheur, il peut et il doit être ordonné à l'homme de placer le terme dernier de son aspiration dans un objet plutôt que dans tout autre et de mettre en œuvre des moyens appropriés. L'opposition que Kant s'efforçait d'établir entre le concept du bonheur et l'obligation morale n'existe donc pas.

A l'entendre, d'autre part, la voix du devoir est perçue avec une telle certitude qu'il n'est point nécessaire d'enseigner à la conscience ce qu'elle doit faire. Kant partage, sous ce rapport, la foi de J.-J. Rousseau en l'évidence et l'irrésistibilité de la connaissance morale. Il s'en faut que la réalité confirme cet optimisme. Dès qu'on s'éloigne des premiers principes pratiques et de leurs conséquences immédiates, que de divergences entre les hommes, pour ce motif que des obscurités apparaissent et que nous sommes dans le domaine des vérités contingentes. A l'encontre de la confiance peu perspicace de Kant, nous pouvons reprendre l'énergique sentence de St Thomas : « Relativement aux opérations vertueuses il n'y a point de science certaine chez les hommes » ([2]). Mais, si la connaissance du devoir n'est pas une donnée irrésistible de la

---

([1]) Pascal. *Pensées Fr.*, 425. Edition Brunschwig. Paris, Hachette.

([2]) Ethic. Lib. I, Lect. 3.

nature, il s'ensuit qu'elle fait l'objet d'un enseignement. En ce point, elle ne diffère pas de la science des moyens d'être heureux. Encore un coup, l'antinomie que Kant voulait découvrir entre ces deux ordres de connaissances est inexistante.

IV. Le devoir, disait-il encore, est manifestement opposé aux tendances et aux appétits, parce qu'il est, au moins pour les êtres finis que nous sommes, un impératif, c'est-à-dire un refoulement des satisfactions de la sensibilité.

Sans doute, répondrons-nous, le devoir est perçu comme une contrainte pour les tendances *désordonnées*. Est-il légitime d'en inférer qu'il s'oppose à *tous* les appétits naturels, particulièrement au besoin du bonheur ? Kant nous paraît avoir généralisé arbitrairement ici, et ce qui est vrai des impulsions vicieuses il l'a abusivement étendu à toutes les exigences qui dérivent de notre nature. Si le devoir nous apparaît comme une contrainte ou, si l'on veut, comme un impératif, c'est que nous tenons là un des aspects sous lesquels l'ordre moral se présente à nous. De ce que cet aspect *n'inclut pas* nécessairement les autres caractères propres à la moralité, il ne s'ensuit pas qu'il les *exclut*. Pour reprendre une utile distinction que nous avons déjà invoquée, le devoir peut faire l'objet d'une *abstractio praecisiva*, une abstraction par omission, qu'il ne faut pas confondre avec l'abstraction par exclusion, *abstractio exclusiva*. Aussi bien, l'ordre moral possède des aspects divers : il est, d'après le point de vue qu'on y considère, soit le bien, soit le devoir, soit la béatitude. Le bien moral, c'est l'opération humaine conforme à la règle rationnelle qui demande la convenance à notre nature et à sa fin : le bien, c'est le convenable. Considéré comme strictement requis par notre fin suprême, l'acte renferme l'obligation de l'accomplir ; le devoir, c'est l'indispensable. Les actes bons et obligatoires concernent notre tendance au bonheur, lorsqu'on les envisage comme menant à la réalisation de notre fin suprême, en tant que possédée et sentie par nous. Le bien honnête et obligatoire devient, sous ce rapport, le bien agréable. Ces divers aspects de l'ordre moral s'excluent si peu qu'ils convergent en réalité et se confondent au sein d'une même chose qui n'est autre que l'acte humain soumis à la loi naturelle. Certes, en tant que cet acte est considéré comme obligatoire, en tant qu'il est un devoir, il nous soumet fréquemment à une contrainte. L'erreur de Kant a consisté à n'y voir que ce seul aspect et à

penser qu'il n'autorise point les deux autres points de vue que l'on peut y saisir. En réalité, si le devoir s'offre à vous avec un caractère contraignant, ceci s'explique par l'absence d'attrait dans l'acte obligatoire envisagé uniquement dans la formalité qui le rend tel. Mais, en réalité, le caractère d'obligation se relie, dans l'acte humain, à la perfection ontologique et morale, au terme suprême de nos tendances auquel il nous conduit. Aussi, l'on peut envisager ces diverses faces de l'opération ordonnée selon la loi naturelle non plus séparément, mais par une intuition simultanée. On verra alors que l'impératif qui nous lie est également ce qui nous convient et ce qui nous achemine au bonheur. A ces deux derniers points de vue, l'ordre moral n'est plus une contrainte, mais constitue la satisfaction de nos tendances les plus profondes.

V. Kant objecte encore que le concept du devoir n'est pas un simple impératif, mais un impératif catégorique. Le devoir exclut par là toute subordination à une fin autre que lui-même, il répugne donc à l'idée du bonheur.

Notre réponse est la même qu'à l'objection précédente. Le devoir revêt l'aspect d'un commandement absolu, lorsqu'on envisage, en lui, exclusivement la formalité de l'ordre qu'il intime. Mais ce caractère que l'on envisage seul au moyen d'une abstraction par omission, n'exclut pas, dans l'ordre réel, d'autres aspects, notamment la subordination au bonheur. En fait, loin de répugner à celle-ci, il y a un rapport ontologique intime.

VI. D'après ce qui précède, on peut résoudre facilement cette autre objection tirée par Kant de l'étude de l'impératif: le devoir se manifeste avec ses vrais caractères et est pourvu d'une autorité transcendante lorsque, loin d'être aidé par nos tendances naturelles, il les contrarie toutes et exige leur sacrifice.

Nous ne le nions nullement, la formalité de l'obligation inhérente à l'acte soumis à la loi morale, se révèle avec un relief d'autant plus net qu'elle combat certaines de nos appétitions. Mais il n'en résulte point que le devoir soit réellement en opposition avec *toutes* nos tendances sans exception, particulièrement avec l'exigence du bonheur. Qu'on le suppose, en effet, en des conjonctures particulières, nous demandant de refouler toutes les exigences de la sensibilité, d'écarter des affections qui, en d'autres circonstances, seraient les plus légitimes et les plus nobles, il demeurera toujours

d'accord avec l'orientation de notre nature vers son terme ultime et par suite avec son bonheur véritable.

VII. Au point de vue pratique, ajoutait Kant, le devoir a une efficacité plus grande sur notre volonté lorsqu'il se dépouille de tout attrait sensible et nous apparaît dans la beauté qu'il ne doit qu'à lui-même.

On peut admettre que pour des caractères ayant de l'élévation morale, la loi offre une séduction qui lui est propre. Surtout lorsque sa pratique est pénible, elle soulève, chez les âmes nobles, des enthousiasmes austères. Mais, encore un coup, le mobile du respect qu'on accorde à la loi pour elle-même, n'est point exclusif de l'espoir d'un dédommagement dans l'au-delà : les deux motifs peuvent trouver, par leur réunion, un surcroît d'efficacité pratique. L'expérience, d'autre part, montre bien que l'attrait du seul devoir est, pour la grande majorité des hommes, insuffisant à déterminer leur acquiescement habituel à l'ordre moral [1]. Aussi Kant avouait-il lui-même implicitement la faillite de l'impératif catégorique, lors-

---

[1] Kant admet l'existence d'une sanction de la vie future qui conciliera, par l'action de Dieu, le devoir et le bonheur. Mais il ne peut consentir à ce que cette béatitude de l'au-delà constitue la fin de l'agent moral. Combien après lui ont voulu non seulement que l'on fît le devoir par respect pour le devoir, mais encore que l'on rejetât, comme irréelle, l'idée d'un rétablissement de l'ordre dans la vie future. Quelle efficacité pratique peut encore avoir une doctrine négative de la sanction définitive et pleinement juste, telle qu'une survie seule peut la procurer ? « On nous parle, écrit M. Piat, d'une loi qui exerce sur notre conscience une contrainte perpétuelle, qui taille sans cesse dans le vif de notre nature, qui peut nous demander le sacrifice de nos intérêts les plus chers et jusqu'au sacrifice de notre existence. On veut, d'un autre côté, que cette même loi n'ait aucun égard pour ceux qu'elle violente à ce point ; on veut que, impassible autant qu'impérieuse, elle ne soit jamais bienfaisante envers les individus qui s'immolent à son profit. C'est là, nous dit-on, ce que requiert la nature des choses : la nature des choses requiert que l'homme vertueux soit traité comme le coquin, et même moins bien, puisque le coquin a l'avantage de jouir sans gêne des plaisirs de la vie.

» Je réponds que de telles exigences sont absurdes ; je déclare que, dans ce cas, la loi morale est inique.

» Je le déclare d'autant plus haut que, indifférente à mes nobles efforts, elle me lèse en même temps dans le plus légitime, le plus profond et le plus indéracinable de mes vœux. Je suis né pour le bonheur. Ma vie n'a de sens que dans la mesure où je l'atteins. J'ai droit par suite à ce bien suprême. Ce droit est le premier que je possède et celui qui donne à tous les autres leur signification. Or on vient me dire que la loi morale n'en peut tenir aucun compte, et sous prétexte qu'elle exclut toute idée de sanction ; on vient me dire qu'il existe un impératif supérieur qui, loin de me conduire à ma destinée naturelle, ne fait au contraire que m'en éloigner, et dans la mesure même où j'accomplis ses ordres avec plus de courage. Mais alors, je lui refuse toute obéissance. Je m'érige en rebelle dans la cité du devoir ; et c'est mon droit. Si l'on peut encore me contraindre, on ne peut plus m'obliger. » CLODIUS PIAT, *La Morale du Bonheur*, pp. 182-183, 2e édition. Paris, Alcan, 1910.

qu'il se demandait si un acte de vraie vertu, c'est-à-dire conforme à sa théorie du respect pour le seul devoir, avait jamais été accompli dans l'humanité (1).

VIII. Nous en venons à la dernière objection de Kant. La doctrine du bonheur vicierait par un mobile égoïste l'intention de l'agent moral.

Commençons par observer qu'un certain amour de soi est conforme à l'ordre naturel, par suite légitime et moralement bon. Comme toute vertu, cette recherche ordonnée du bien personnel se situe entre deux extrêmes, dont l'un pèche par excès et l'autre par défaut. C'est ainsi que l'amour de soi peut acquérir un tel développement qu'il attente au droit d'autrui et entraîne la violation des lois morales. En ce sens, la recherche de son bien propre est condamnable. Kant semble avoir tellement considéré cet excès que, pour l'éviter, il s'est réfugié vers l'autre extrême: il a cru conforme au devoir de répudier le désir du bonheur — quitte à y revenir ultérieurement, par un étrange illogisme, dans sa théorie du souverain bien. L'amour de soi, sous la forme de la poursuite du plaisir et du bonheur, est, pour nous, chose intrinsèquement légitime et bonne. Il suffit que cet amour se satisfasse en suivant les règles que nous nous sommes efforcés de tracer

(1) Notons, dans la *Doctrine de la Vertu*, ce passage qui nous montre combien — de l'aveu même de son inventeur — l'impératif catégorique est malaisément praticable, par notre humanité telle qu'elle est et non point telle que des vues systématiques voudraient qu'elle fût. « La plus grande perfection morale de l'homme consiste à faire son devoir, et à le faire *par devoir* (de telle sorte que la loi ne soit pas seulement la règle, mais encore le mobile des actions). » Or, observe Kant, « il n'est pas possible à l'homme de pénétrer assez avant dans les profondeurs de son propre cœur pour s'assurer pleinement, même dans *un seul acte*, de la pureté morale et de la sincérité de son intention, n'eût-il d'ailleurs aucun doute sur la légalité de cet acte » (p. 33) ... Et autre part : « Les profondeurs du cœur humain sont insondables. Qui se connaît assez pour dire, quand il se sent poussé à faire son devoir, si c'est uniquement la considération de la loi qui le détermine, ou s'il n'est pas influencé par d'autres mobiles sensibles, l'espoir de quelque avantage ou la crainte de quelque dommage, qui, dans une autre occasion, pourraient tout aussi bien le pousser au vice » (p. 116).

Aussi, tenant compte de la difficulté de pratiquer la recherche du devoir uniquement pour le devoir, Kant en vient-il à un compromis : « Le devoir d'estimer la valeur de ses actions, écrit-il, non d'après leur légalité, mais d'après leur moralité (d'après l'intention), n'est donc aussi que d'obligation *large*; la loi n'exige pas que cet acte intérieur même ait lieu dans le cœur de l'homme ; elle nous prescrit seulement cette maxime d'action, de travailler de tout notre pouvoir à faire que, dans les actes conformes au devoir, la pensée même du devoir nous soit un motif suffisant » (pp. 33-34). Après une concession si importante — qu'impose d'ailleurs la psychologie vraie de l'homme — on peut se demander ce qu'il reste de la « raison pure pratique par elle-même ».

dans la première partie de cette étude. Il est contraire à la nature humaine de vouloir sacrifier cette exigence qui lui est essentielle. Sous prétexte de moralité supérieure, c'est, en réalité, comme nous l'avons déjà dit, prescrire à l'homme un effort immoral. Ajoutons à cela que, du moment où l'on admet, comme le faisaient les quiétistes — et comme l'eût dû faire Kant s'il avait été logique dans son théisme, — que Dieu est la fin dernière de l'univers et de l'homme, on doit professer aussi que notre perfection suprême consiste à l'aimer. Or il est contraire à la nature de l'amour, comme nous l'avons établi plus haut, de lui prescrire en règle l'absolu désintéressement. Aimer, c'est vouloir le bien de celui qu'on aime, mais c'est indissolublement aussi désirer lui être uni pour en jouir. D'un autre côté, on ne peut aimer, de la manière la plus désintéressée que l'on voudra, qu'en produisant un acte d'amour. Or cette opération, étant un accident du sujet qui l'aime, constitue son perfectionnement ou son bien. Il est, par suite, inévitable qu'il aime cette opération, et qu'ainsi, en tendant à autrui recherché pour lui-même, il veuille simultanément son bien propre. L'amour de bienveillance, s'il développe dans le cœur humain ses conséquences naturelles, y engendre l'amour de concupiscence ou la recherche, dans l'objet aimé pour lui-même, du bien personnel de celui qui aime.

D'autre part, l'amour de concupiscence se subordonne, en ce qui concerne Dieu, à l'amour de bienveillance. La recherche de notre bien par la possession de l'Etre parfait constitue une fin intermédiaire, rattachée à la recherche de Dieu pour lui-même, pour son bien en soi, qui est ainsi la fin absolument dernière. Or, l'amour de cette fin ultime est intrinsèquement désintéressée et elle communique, ainsi que nous l'avons fait voir, le caractère de désintéressement à l'ensemble des moyens qui s'y relient, notamment au désir de trouver en Dieu notre propre bonheur.

Ces considérations font voir, si nous ne nous trompons, que Kant, par sa morale de l'impératif catégorique, est en opposition formelle avec les exigences et les lois de l'amour, elles montrent aussi dans quelle large mesure il méconnaît le caractère foncièrement désintéressé où aboutit la morale de la béatitude. A cette argumentation d'ordre psychologique, nous pouvons joindre une vue métaphysique qui aboutit à la même conclusion.

Nous avons montré plus haut que Dieu n'a, comme fin dernière,

dans l'œuvre de la création, que lui-même, l'amour de son propre bien et de sa propre perfection. D'autre pa t, tout être, dans la mesure où il est bon en soi, dans la mesure où il est parfait, tend à être bon envers les autres, à déverser de ses perfections sur d'autres êtres. Il suit de là que, dans l'amour de sa propre bonté, Dieu a une raison de faire participer, sous forme finie, ses perfections à d'autres êtres: il réalise ainsi une convenance de sa nature parfaite.

Dans ce sens, il est vrai de dire que la bonté divine est la raison de la création. Dieu, en produisant l'univers, veut procurer le bien d'autres êtres, parce qu'il recherche son propre bien. Sa gloire est sa fin suprême, le bien des créatures sa fin subordonnée. En ce qui concerne spécialement l'homme, l'amour de Dieu pour sa bonté infinie, qui est essentiellement diffusive d'elle-même, se réalise dans le don de soi à ceux qui le cherchent par la pratique du bien honnête. Ainsi, encore une fois, Dieu, en s'aimant lui-même, à titre de fin suprême, est amené à procurer le bonheur de l'homme, qui est une fin subordonnée. On ne peut donc séparer ces deux fins que Dieu a jointes indissolublement, et où l'homme doit nécessairement rechercher le bien de Dieu, par le chemin de son bonheur propre. Agir autrement serait non seulement s'opposer à la volonté divine, mais encore refuser de tendre à notre fin absolument dernière, c'est-à-dire Dieu recherché pour lui-même.

Cette vue de métaphysique thomiste nous paraît une des plus profondes réfutations de la doctrine de l'absolu désintéressement en morale. Nous terminons par elle notre démonstration de l'inanité des critiques kantiennes contre l'eudémonisme rationnel.

---

# TABLE DES MATIÈRES


Pages.

**I. La morale de Kant** . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1

Art. I. — Les principes de la morale kantienne . . . . 1

Art. II. — Critique de la morale kantienne . . . . . . . 34

**II. Devoir et bonheur selon Kant** . . . . . . . . . . . 70

**III. Le problème de l'intention morale et la doctrine de l'impératif catégorique** . . . . . . . . . . . . . . 93

Art. I. — Les fins de l'agent moral. . . . . . . . . . 94

§ 1. — Le plaisir ou le bien agréable. . . . . . . . . 94

§ 2. — Le bien honnête . . . . . . . . . . . . . . . 107

§ 3. — La béatitude formelle . . . . . . . . . . . . 108

§ 4. — Dieu ou la béatitude objective . . . . . . . . 114

Art. II. — Examen des critiques de Kant contre la doctrine morale de bonheur . . . . . . . . . . . . . . . 121

§ 1. — Exposé des critiques kantiennes. . . . . . . . 121

§ 2. — Examen critique des objections de Kant . . . . 123

